Bible, O.T. Song of Solomon. German

DAS

HOHE LIED SALOMO'S

ERKLÄRT, ÜBERSETZT

UND

IN SEINER KUNSTREICHEN POETISCHEN FORM

DARGESTELLT

VON

FR. ED. WEISSBACH,

PFARRER IN MARKRANSTÄDT UND LAUSEN.

LEIPZIG,

T. O. WEIGEL.

1858.

Τὰ θεῖα ῥήματα οὐ πάντα ἀλληγορίας δεῖται, ἀλλ ὡς ἔχει· πάντα δὲ θεωρίας δεῖται καὶ αἰσθήσεως εἰς τὸ εἰδέναι ἑκάστης ὑποθέσεως δύναμιν. Epiphan.



SEINER HOCHWÜRDEN

DEM HERRN

DR. FRIEDRICH OTTO SIEBENHAAR,

SUPERINTENDENT UND PAST. PRIM. IN PENIG,

DEM THEUERN FREUND UND SCHWAGER,

WIDMET DIESE SCHRIFT

IM VIERZIGSTEN JAHRE TREUEN ZUSAMMENHALTENS

DER VERFASSER.

VORREDE.

In rascher Aufeinanderfolge sind besonders im letzten Jahrzehend eine Menge Ausgaben des Hohen Liedes erschienen, die eine wahre Mustercharte nicht nur von verschiedenen Auffassungen, sondern auch von verschiedenen Erklärungsweisen darbieten, und doch wird jeder Kenner der hierauf bezüglichen Literatur gestehen müssen, dass dadurch das Verständniss dieses räthselhaften Buches im Verhältniss zu der darauf verwendeten Kraft und Mühe noch immer viel zu wenig gefördert ist und dass namentlich noch zu wenig sichere Resultate erzielt worden sind. Die Schuld davon liegt allerdings zum Theil an dem Buche selbst, das nach Form und Inhalt ein so eigenthümliches ist und um so mehr gerade der gelehrtesten Bemühungen, seinen Inhalt zu entziffern, zu spotten scheint, je mehr diese darin zu finden geneigt sind; sie liegt zum guten Theil aber auch an den Auslegern, die gerade hierbei nicht immer mit der rechten Nüchternheit und Selbstverleugnung an ihr Werk gegangen sind. Einerseits hat die Phantasie, angeregt durch die vermeintlich unschätzbare Entdeckung, dass das H. L. ein Drama nach griechischem Zuschnitt sei, in dem sich der Triumph der siegreichen Unschuld und Treue darstelle, sich nur allzusehr drein gemischt, um nun auch Alles für ein regelrechtes und Effect machendes Schau- oder Singspiel zurecht zu legen, anderseits hat man, uneingedenk, dass die göttliche Thorheit weiser ist als die Menschen sind, und dass man nicht vom religiösen und sittlichen Standpunkte unsrer Zeit aus bestimmen dürfe, was eine kanonische Schrift des A. T. enthalten dürfe oder nicht, vor der vermeintlichen Frivolität des buchstäblichen

Sinnes im H. L. sich entsetzt und darum die gefärbten Gläser der typischen und allegorischen Auslegung wieder hervorgesucht, um recht zu sehen. So hat sich denn die arme Sulamit gefallen lassen müssen, dass man sie bald als Theaterprinzessin herausgeputzt, bald zur schlafwachenden Somnambüle gestempelt, bald mit einem Heiligenschein umgeben, bald ihr wiederum als Braut des himmlischen Salomo die eine Zeit lang abhanden gekommene Brautkrone auf's Haupt gesetzt, dass man bald ihr mit den Irvingianern zu liebäugeln zugemuthet, bald ihr zwei Liebhaber aufgedrungen, bald wiederum sie mit Nebenbuhlerinnen geängstigt hat. Da dürfte es doch wohl an der Zeit sein, wieder einmal genauer und ohne alle Nebenrücksichten nachzusehen, ob denn nicht beim H. L. die hausbackne buchstäbliche Erklärung ihre volle Berechtigung habe, auch wenn sie einen Inhalt zu Tage fördert, der zwar nicht als die Morgenröthe des hellen Tages angesehen werden kann, welcher mit dem Evangelio erschienen ist, wohl aber als ein Licht, das doch auch an einem dunkeln Orte wohlthätig geleuchtet hat, bis jener Tag angebrochen und der Morgenstern des Heils in den Herzen aufgegangen ist. Eine neue Ausgabe des H. L., die diesen Zweck verfolgt und dazu beiträgt, wenigstens einen Theil des vielen Unsichern und Schwankenden festzustellen, kann darum wohl nicht als etwas Ueberflüssiges erscheinen. Der Verfasser dieser Ausgabe hat schon seit mehreren Jahren dem Streben nach diesem Ziele vorzugsweise seine Mussestunden gewidmet, und da es gerade bei Erklärung des H. L. weniger darauf ankommt, den bereits reichlich vorhandenen gelehrten Apparat noch zu vermehren, sondern ihn weise zu benutzen, besonders aber durch aufmerksames Achten auf den Gedankenzusammenhang, auf die dieses Buch besonders characterisirenden Eigenthümlichkeiten, und namentlich auf die vom Dichter selbst für ein richtiges Verständniss gegebenen Winke in den Inhalt und Geist des Buches tief genug einzudringen, und da dieses Studium den Verfasser auf Ansichten geführt hat, die nach dem Urtheil sachverständiger Männer der Beachtung nicht unwerth sind, so glaubte derselbe auch um der Wahrheit willen, die Jeder nach Kräften zu fördern verpflichtet ist, damit nicht zurückhalten zu dürfen. Namentlich hofft derselbe das richtige Princip, nach welchem das H. L. einzutheilen, in dem Nachweis der stetigen Anordnung der Reden der Haupt- oder Neben-Personen gefunden, und durch den Nachweis der Normalmaasse, nach welchen die grössern oder kleinern Theile bemessen, des Unterschiedes der Kehrverse, durch welche sie begrenzt, sowie der andern damit zusammentreffenden, vom Dichter selbst an die Hand gegebenen, Merkmale ausser Zweifel

gestellt zu haben. Ebenso dürfte wohl endlich in Bezug auf den Strophen- und Versbau des H. L. ein sichres Resultat erreicht sein, da die Gesetze, nach welchen derselbe hier construirt ist, so einfach und so überall sich gleichbleibend sind, da sie so genau in den grössern und kleinern rhythmischen Maassen mit einander, sowie mit dem Grundgesetz der hebräischen Poesie überhaupt, nach welchem der Gedanke und das Ebenmaass aller Theile desselben das Bestimmende ist, und mit der Form der älteren dichterischen Erzeugnisse im Besondern übereinstimmen, und da der Dichter selbst hierüber die deutlichsten Winke gegeben hat. Die richtige Ein- und Abtheilung des Inhalts und die poetische Form sind nun zwar etwas Aeusserliches, aber ihre Feststellung ist gerade beim H. L. von besonderer Wichtigkeit; denn die erstere lässt nicht nur einen hellern Blick in den Zusammenhang und Plan des Ganzen thun, sondern schützt auch vor falschen Gedankenverbindungen, die sonst gerade im H. L. so leicht möglich sind; die Feststellung der poetischen Form aber zeigt uns die dichterische Kunst des H. L. in ihrer ganzen Herrlichkeit und zugleich in ihrer nationalen Naturwüchsigkeit, und wirft dabei sehr belehrende Streiflichter auf die hebräische Poesie überhaupt. Ferner dürften nun wohl endlich durch genauere Erklärung des verschiedenen Tones im H. L. und der einzelnen bezüglichen Stellen, sowie durch sorgfältigere Beachtung der Redeanfänge und Anreden, der Wiederholungen und gegenseitigen Beziehungen einzelner Theile auf einander, und der besondern Signaturen und Fingerzeige, worin bei unserm Dichter offenbar eine berechnete Stetigkeit zu bemerken ist, die im H. L. handelnd oder vielmehr sprechend eingeführten Haupt- und Nebenpersonen festgestellt und Salomo von dem nebenbuhlerischen Hirten, Sulamit von den nebenbuhlerischen Kebsen, welche so viel Verwirrung in das Ganze gebracht haben, befreit sein. Mit geringerer Zuversicht auf allgemeine Zustimmung legt der Verfasser seine Forschungen über die Entstehung des H. L. vor, glaubt aber, dass die genauere Beachtung und Darlegung der Verschiedenheit der zwei von demselben bezeichneten Bestandtheile und ihres Verhältnisses zu einander jedenfalls von Nutzen sein werde, auch wenn man mit den daraus abgeleiteten Folgerungen nicht einverstanden ist. Man hat so oft der buchstäblichen Erklärung des H. L. den Vorwurf gemacht, dass bei derselben Vieles unerklärt und unerklärbar bleibe; der Verfasser hat sich ganz besonders bemüht, diesen Vorwurf, der zugleich die grammatisch-historische Erklärung überhaupt mit berührt, von derselben abzuwenden, und er glaubt, dass nach seiner Auffassung der hierauf bezüglichen Stellen keine einzige unerklärt

geblieben, d. h. dass bei jeder ein dem Sprachgebrauch der Worte angemessener und sowohl mit dem Inhalt der nächsten Gedanken als auch mit der ganzen Tendenz des Gedichts harmonirender Sinn nachgewiesen worden sei. Dass freilich die Rechtfertigung dieser Tendenz selbst und dessen, was damit zusammenhängt, wie solche in §. 13 und 14 versucht worden ist, allgemein befriedigen werde, lässt sich am wenigsten in unserer Zeit erwarten. — Bei Erklärung des Einzelnen hat sich der Verfasser gern zu dem bekannt, was ihm von dem reichen Schatze des Vorhandenen als das Richtige erschienen ist; dennoch wird es kaum eine Strophe geben, wo derselbe sich nicht genöthigt sah, einen neuen Weg einzuschlagen, um zum rechten Verständniss zu gelangen, ja die Erklärung des ganzen VI. Gesanges dürfte fast Wort für Wort eine neue sein; und wiewohl der Verfasser nur über dürftige philologische Mittel gebieten konnte, hofft er doch namentlich die Bedeutung mehrerer Worte und Wortverbindungen philologisch fester gestellt zu haben, z. B. von עֹטְיָה 1,7, בִּמְסִבּוֹ 1,12, רָהִיט und רַהַט 1,17 und 7,6, בֶּתֶר 2,17, אַפִּרְיוֹן 3,9, רְפִידָה 3,10, אַהֲבָה 2,7; 3,10; 7,1, תַּלְפִּיּוֹת 4,4, לִבַּב 4,9, בְּדַבְּרוֹ 5,6, תַּלְתַּלִּים 5,11, מִגְדָּלִי 6,5, דוֹבֵב 7,10, טִירָה 8,9, die Asyndeta שׁוּרִי — — בּוֹאִי 4,8 u. a. m.

Wiewohl nun der Verfasser wünschen muss, dass seine Arbeit auch von gelehrten Theologen nicht unbeachtet gelassen werde, war es doch sein Hauptzweck, dadurch, dass er das seiner Form nach vollkommenste aller hebräischen Gedichte möglichst verständlich zu machen und die darauf verwendete Kunst zur Anschauung zu bringen suchte, sowohl bei den Studirenden als bei seinen Amtsgenossen eine grössere Lust zum Studium des A. T. in der Ursprache zu erwecken. Wenn bei vielen Theologen das Hebräische so missliebig ist, so liegt gewiss grossentheils die Schuld darin, dass man es von Anfang an nur als den Schlüssel darstellt, ohne den man nicht zu den dogmatischen und ethischen Schätzen des A. T. gelangen könne, und weil nun leider Viele es bequemer finden, statt an die Quelle hinaufzugehen, aus den abgeleiteten Bächen des Thales zu schöpfen, wirft man den schweren, unbequemen Schlüssel hinweg, sobald nicht mehr im Examen nach demselben gefragt wird. Darum ist das Studium des Hebräischen gewöhnlich dasjenige, welches am ersten zur ewigen Ruhe kommt. Während man so manchen gediegenen Exegeten und lebenslänglichen Freund für das N. T. bildet, indem man auf Gymnasien die Jugend zunächst für die classischen Schönheiten der griechischen Literatur begeistert und ihr so das Griechische geläufig und lieb macht, ehe man sie zum Heiligthum des

N. T. führt, versäumt man es bei dem Studio des Hebräischen oft nur allzulange, auch nur eine Ahnung davon aufkommen zu lassen, dass auch die hebräische Literatur ihre classischen Schönheiten habe, und dadurch auch diese Sprache dem vorzüglich für das Schöne empfänglichen Alter lieb zu machen. Man sollte daher so zeitig als möglich mit der Jugend leichte Psalmen und Parabeln, wie Richt. 9, 8 ff., II. Sam. 12, 1 ff., Jes. 5, 1 ff. u. a. m. lesen und von diesen zum H. L., dem seiner Form nach vollendetsten hebräischen Gedichte, übergehen, um zunächst ein lebhaftes Interesse für das Hebräische zu wecken; der höhere Zweck der Erlernung desselben würde dann gewiss nur um so bereitwilliger und eifriger verfolgt werden,. sobald der ganze Sinn die theologische Weihe empfangen hat. Das H. L. ist zwar nicht aller religiösen und sittlichen Begriffe baar, aber da diese zumeist dem alttestamentlichen Standpunkte angehören, bietet es allerdings dem Theologen für die theoretischen Zwecke der Dogmatik und Moral und für die practischen der Homilie und Katechese nur geringe Ausbeute dar; für die theologische Auslegung, welche derartige Schätze zu Tage fördern könnte, ist es daher weniger geeignet; aber für jene propädeutischen Zwecke dürfte es treffliche Dienste thun, ohne dass man bei gehöriger Lehrweisheit hierbei in sittlicher Hinsicht ängstlicher zu sein braucht, als man es beim Lesen mancher griechischer und römischer Classiker ist. Diesem Zwecke sollen denn nun in dieser Ausgabe nicht nur die ästhetischen und ethischen, sondern auch die grammatischen Bemerkungen und Nachweisungen dienen, wobei sich der Verfasser vorzüglich der 5. Auflage von Ewalds ausführlichem Lehrbuch der hebräischen Sprache bedient hat.

Uebrigens ist es dem Verfasser überall einzig um Darlegung des nach seiner Ueberzeugung richtig aufgefassten Inhalts des H. L. zu thun gewesen; daher er sich ebenso aller animosen Polemik gegen Gelehrte, von denen er selbst erst Vieles gelernt, wie aller unnützen Captatt. benevol. und Höflichkeitsformeln enthalten hat; wie er denn auch nichts mehr wünscht, als dass sine ira et studio das Wahre und Gute an dieser Arbeit anerkannt und benutzt, das Falsche aber gründlich widerlegt werde. Es kann unmöglich für die theologische Wissenschaft erspriesslich oder auch eines rechten Theologen würdig sein, jede Erscheinung auf dem Gebiete der Theologie als ein Schibolet zu behandeln, woran man die theologische Richtung des Autors erkennen will, und wovon man es abhängig macht, ob man sich seinem Werke mit Gunst oder Ungunst zuwenden solle. Der Verfasser dieser Ausgabe des H. L. hat nur der Wahrheit dienen wollen und wer aus der Wahrheit ist, wird

wenigstens den guten Willen ehren, auch wenn er nicht auf demselben Wege mit ihm geht.

Noch sei hier bemerkt, dass die beigegebene Uebersetzung keinen Anspruch auf den Ruhm grösserer Eleganz macht, als mehrere der bisher vorhandenen verdienen, sondern nur den wahren Sinn möglichst treu und wörtlich wiedergeben will, ohne dem Genius der deutschen Sprache ins Angesicht zu schlagen; besonders aber wurde ihre Beigebung für nöthig erachtet, um daran den Strophen- und Versbau, sowie den ganzen poetischen Organismus des H. L., wie wir ihn in §. 1—3 der Einleitung dargestellt haben, zur Anschauung zu bringen.

Markranstädt den 2. October 1857.

Der Verfasser.

EINLEITUNG.

---

§. 1.

Princip, Maasse und Merkmale, nach welchen das Hohe Lied in bestimmte grössere und kleinere Abschnitte abzutheilen ist.

Um den Inhalt und Character des Hohen Liedes richtig aufzufassen, ist vor Allem nöthig, in die Geheimnisse der Gliederung und künstlichen Composition desselben tiefer einzudringen. Die Frage nach der Zahl und Begrenzung der Theile im H. L. wurde namentlich angeregt, als mit dem Aufgeben der allegorischen Deutung das Band zerrissen schien, welches bisher alle Theile zusammengehalten hatte, und man nun, nur den Gedankeninhalt der einzelnen Partien beachtend, es entweder für eine engverbundene Liederkette (Velthusen, Ammon, Stäudlin) oder auch für eine Sammlung ursprünglich unverbundener, aber in einem Geiste und von einem Verfasser gedichteter Lieder (Herder, Paulus) ansah, und so zwischen 10 bis 14 Lieder zählte, bis endlich die Zerstücklung so weit ging, dass namentlich Magnus darin 18 unter sich schlecht verbundene Liedchen, Sentenzen, Reden und Glossen fand. Aber auch, als man zu dem Glauben an die Einheit des H. L. zurückkehrte und genauer auf die Zusammengehörigkeit der einzelnen Partien achtete, kam man hierbei nicht zu einem sicheren Ziele, weil man nur auf das Material des Gedankeninhalts sah und nebenbei zwar auch die vom Dichter selbst als bezeichnende Merkmale angebrachten sogenannten Kehrverse beachtete, aber ohne ihre verschiedene Geltung genauer zu unterscheiden. Auf diese Weise erhielt man zwischen 4 bis 6, auch wohl 7 (bei Meier 7 sogenannte Bilder) Haupttheile mit verschiedenen Unterabtheilungen, die aber sehr verschieden begrenzt waren. Dies wurde dadurch nicht besser, dass man das H. L. als ein Drama ansah und nun die Haupttheile Acte, die Unterabtheilungen Scenen nannte,

weil der Mangel an eigentlicher Handlung, namentlich an dramatischer Exposition, Verwicklung und Auflösung die sichere Abtheilung in Acte und Scenen unmöglich machte, so dass Ewald, Fr. Böttcher, Rocke, Delitzsch u. A. ebenfalls zwischen 4—6 Acten schwankten, und Hitzig, auf die Begrenzung der Acte verzichtend, das H. L. nur in 9 Auftritte theilte. Ebensowenig fusste Hengstenberg auf festem Grunde, welcher, die dramatische Form aufgebend, es dem Inhalte nach in 2 Haupttheile, die Vereinigung und Wiedervereinigung des himmlischen Salomo mit seiner Braut feiernd, jeden derselben aber wieder in eine Reihe von Versgruppen zerlegte, wobei es, um Normalzahlen für dieselben zu finden, nicht ohne Zerreissung des Zusammenhangs abging. Das Letztere lässt sich auch von Hofmann sagen, der die Eintheilung theils nach den Kehrversen, theils nach stigmatischen Verhältnissen bestimmen wollte, indem er ausser einem kurzen Schlusse (c. 8, 13. 14) 3 Haupttheile annahm, deren jeder wieder aus einem Abschnitt von 23 und einem von 15 Versen besteht.*)

Allerdings wird die Eintheilung des H. L. in grössere und kleinere Abschnitte auf eine natürliche Weise mit dem Gedankeninhalt harmoniren müssen; da aber derselbe in zusammengehörigen Partien oft scheinbar so verschieden, in nicht zusammengehörigen so ähnlich ist, so kann darnach allein die Unterordnung der einzelnen Partien unter gewisse Haupttheile nicht sicher bestimmt werden; wohl aber ist hierbei vorzüglich zu berücksichtigen, dass der Gedankeninhalt des H. L. in lauter Reden besteht, die bald den Hauptpersonen des Gedichts, an welche sich das durch das Ganze hindurchgehende Liebesverhältniss knüpft, nämlich dem Salomo und der Sulamit in den Mund gelegt werden, bald gewissen mit ihnen in Berührung kommenden Nebenpersonen (s. §. 5). In dem Verhältnisse dieser Reden zu einander, wobei namentlich die Situation der redenden Hauptpersonen entscheidend ist, ist im Allgemeinen das feste Princip für die richtige Eintheilung des H. L. in Haupttheile, die wir Gesänge nennen wollen, und deren Unterabtheilungen zu suchen, welches Princip durch gewisse vom Dichter selbst angegebene Zahlenverhältnisse, durch die verschiedenen Arten der Kehrverse und andere leicht erkennbare Merkmale (Signaturen einzelner Theile) im Ganzen und Einzelnen bestätigt wird.

Hierbei sind aber zuvörderst, wie wir §. 5 genauer zeigen werden, zweierlei Bestandtheile im H. L. zu unterscheiden, nämlich ein reinlyrischer (2, 8—3, 5), in welchem sich kein eigentlicher Dialog und kein Wechsel der redenden Personen findet, sondern nur Rede der einen Hauptperson, der Braut, die nur am Ende mit einer Anrede an den abwesenden Geliebten (2, 17) oder an Jerusalemsche Frauen (3, 5) schliesst, und ein dramatisch-lyrischer, in welchem der Dialog

*) Nämlich I. c. 1, 2—7 und 2, 8—3, 5.
II. c. 3, 6—51 und 5, 2—16.
III. c. 6, 1—7, 11 und 7, 12—8, 12.

die vorherrschende Redeweise ist und auch die redenden Personen wechseln (c. 1,2—2,7. c. 3,6—8,14).

Im lyrischen Bestandtheil lassen sich aber offenbar wiederum 2 verschiedene Lieder, nämlich c. 2, 8—17 und 3, 1—5, unterscheiden. Im ersteren ist der Geliebte als ländlicher Hirt geschildert, im zweiten erscheint er als Städter; im ersteren wird das Ganze als nur in der Seele der Redenden vorgehend dargestellt, und sie wünscht, dass der eben jetzt entfernte Geliebte zu ihr kommen möge, im zweiten aber sucht sie ihn wirklich auf und findet ihn und das Ganze erscheint als ein sich eben wirklich vollendendes Erlebniss; im ersteren wird der Geliebte constant durch דודי, im zweiten durch „der den meine Seele liebt" bezeichnet; das erstere erscheint als das heitere Frühlingslied einer in der Erinnerung an ihren Geliebten glücklichen Winzerin, im zweiten spricht sich leidenschaftliche Gluth aus. Somit können auch diese beiden Liedchen nicht zu einem Gesange oder Auftritt (Hitzig) verschmolzen werden, da sie nicht wie Anfang und Fortsetzung einer Situation erscheinen, sondern müssen als zwei besondere Gesänge gelten, wie auch die beiden Schlusskehrverse 2, 17 und 3, 5 zeigen.

Wie nun für die beiden Gesänge des lyrischen Bestandtheils die Verschiedenheit der Situation und Seelenstimmung der redenden Hauptperson der Theilungsgrund ist, so auch für die Gesänge des dramatischen Bestandtheils. Da aber in diesem theils Reden von Nebenpersonen, wie 3,6—11; 8,5, theils Dialoge der einen Hauptperson mit solchen Nebenpersonen, wie 1,5. 6. 8; 5,2—6,3; 6,10—7,1, und Anreden der einen Hauptperson an die andere, aber abwesende, wie 1,2—4.7; 6,4–9, theils endlich Dialoge der beiden Hauptpersonen mit einander abwechseln, so sind hier immer die Dialoge der beiden Hauptpersonen diejenigen Reden, um welche sich die übrigen so gruppiren, dass letztere nur dazu dienen, im Voraus die Situation, in welcher beide Liebende zusammentreffen, und die Stimmung, in der sie mit einander sprechen, zu bezeichnen. Der Dialog der beiden Hauptpersonen, an welchen sich ja das ganze Liebesverhältniss des H. L. entfaltet, ist daher stets als die Hauptpartie anzusehen, welcher alle vorhergehenden Reden nur als Einleitung dienen und mit welcher jedesmal die einem Gesange zu Grunde liegende Situation und somit der Gesang selbst sich schliesst. Jeder Gesang des dramatischen Bestandtheiles bildet also eine zusammengehörige Gruppe von Reden, in welcher der Dialog der beiden Hauptpersonen die Haupt- und Schlusspartie ist. — Dies zeigt sich sogleich deutlich im 1. Gesang c. 1,2—2,7. Hier findet sich zunächst theils Anrede der Sulamit an den abwesenden Geliebten, theils ein Dialog derselben mit den Töchtern Jerusalems, welche beide in sich verschlungen offenbar den einleitenden Theil zu dem in 1,9—2,7 folgenden Zwiegespräch der beiden Hauptpersonen bilden. Denn aus den Gesprächen in 1,2—8 geht theils hervor, in welcher sehnsuchtsvollen Stimmung Sulamit den Geliebten aufsucht und wer die beiden Hauptpersonen überhaupt sind, theils wird auf die Situation hingedeutet, in der sie nachher mit einander verkehren werden. Die Liebenden hal-

ten dann wirklich ihr Zwiegespräch auf dem Rasen des von Bäumen beschatteten Weideplatzes (1, 16. 17), auf dem Sulamit nach 1, 7. 8 den Geliebten treffen wollte, und auf dem sie sich nun neben ihm wie die Blume Sarons und die Lilie der Thäler vorkommt; sowie auch das ganze Zwiegespräch der Liebenden, namentlich in den Worten der Sulamit, ein Wiederhall des einleitenden Theiles ist. Denn wie sie 1, 3 am König den Duft seiner Salben köstlich genannt, so bezeichnet sie 1, 12—14 ihn selbst als ein Myrrhenbüchschen und eine Cypertraube, vor deren Duft der Duft ihrer eigenen Narde verschwindet. Wie sie 1, 2 sein Kosen für köstlicher als Wein erklärt, so ist er ihr in 2, 3 ein Apfelbaum, dessen Frucht und Schatten ihr süss ist, und in 2, 5 verlangt sie liebeskrank nach Rosinenkuchen und Aepfeln, d. i. nach seinen Liebkosungen. Wie sie 1, 4 wünscht, er solle sie mit sich in seine Gemächer führen, so ist ihr in 2, 4 seine Liebe ein leitendes Panier und er führt sie ins Weinhaus, und wie sie 1, 4 sagt, dass man seiner Liebe nicht widerstehen könne, so giebt sie in 2, 5. 6 sich liebeskrank in seine Gewalt. Einleitung (1, 2—8) und Hauptdialog (1, 9—2, 7) gehören also offenbar zusammen wie das Suchen und Finden, und wie der Hinweis auf die Situation und Stimmung, in welcher nachher die Liebenden mit einander verkehren, und dieser Verkehr selbst; beide Partien bilden also zusammen nur einen Gesang.

Eben so ist es mit dem vierten Gesange in 3, 6—5, 1. Ungenannte Nebenpersonen machen hier zunächst in 3, 6—11 auf eine von der Trift herkommende, von Wohlgerüchen duftende erhabene Erscheinung aufmerksam, die dann mit dem königlich und hochzeitlich geschmückten Salomo dessen Ruhebett theilt. Alles dieses aber ist nur verständlich, wenn es den Dialog der beiden Hauptpersonen in 4, 1—5, 1 einleitet und die Situation anzugeben bestimmt ist, in welcher dieselben dieses Gespräch halten. Dem entspricht aber auch der Dialog selbst; denn mit dem Bräutigamskranz Salomos harmonirt auch die Benennung der Geliebten „Braut und Schwester-Braut“; wie sie den Nebenpersonen in 3, 6 an Erhabenheit einer Rauchsäule gleich erscheint, so flösst auch in 4, 8. 9 ihre Erscheinung dem Könige Muth ein, und wie sie in 3, 6 durchduftet von Myrrhe und Weihrauch auftritt, so bewegen sich fast alle Bilder, mit denen Salomo in 4, 11—5, 1 ihre Reize vergleicht, im Duftkreise der köstlichsten Wohlgerüche. Somit bilden auch diese beiden Stücke, 3, 6—11 und 4, 1—5, 1, einen Gesang.

Nur auf diese Weise lassen sich nun aber auch mit Sicherheit die in 5, 2—8, 4 enthaltenen Reden ordnen, aus welchen der fünfte Gesang besteht. Ein eigentliches Zusammentreffen der beiden Hauptpersonen und namentlich der eigentliche Hauptdialog derselben beginnt nämlich erst mit c. 7, 2 und endet mit c. 8, 4; alle vorhergehenden Reden sind entweder nur Dialog der Sulamit mit Nebenpersonen, wie in 5, 2—6, 3 mit den Töchtern Jerusalems und 6, 10—7, 1 mit Begleitern Salomos, oder Anrede der einen Hauptperson an die andere, abwesende, wie 6, 4—9; sie können folglich nur als Einleitung zur Bezeichnung der Situation und Stimmung, in welcher dann in 7, 2—8, 4

die Liebenden mit einander sprechen, angesehen werden; doch geht hier dem eigentlichen Hauptdialog eine doppelte Einleitung voraus, deren erstere uns die Stimmung der den Geliebten suchenden Sulamit und den Ort, wo sie ihn zu finden gedenkt (5, 2—6, 3 vergl. 1, 7), die andere aber die Stimmung des von ihr entfernten Salomo (6, 4—9) und in 6, 10—7, 1 den Eindruck, den die endlich Erscheinende auf seine Genossen macht (vergl. 3, 6—11) schildert. Auch fehlt es hier dem Hauptdialog nicht an Rückbeziehungen auf die vorangehenden einleitenden Abschnitte; denn der Aufzählung der Körperreize Salomos in 5, 10—16 entspricht ziemlich genau, nur in umgekehrter Ordnung und mit Berücksichtigung der geschlechtlichen Verschiedenheit, die der Körperreize der Sulamit in 7, 2—8; der in 5, 8 ausgesprochenen Liebeskrankheit folgt in 8, 3. 4 derselbe Wunsch, wie in 2, 5—7, und die Versagung der Bitte in 5, 2 wird durch die eigenen Wünsche der Sulamit in 7, 12—8, 4 wieder gut gemacht.

Auch im letzten Gesange, c. 8, 5—14, geht dem Hauptdialog die Frage einer Nebenperson voran (8, 5, vergl. 3, 6), worin die Localität und Situation der nachher mit einander sprechenden Hauptpersonen kurz bezeichnet wird; s. Vorbemerkung zum VI. Gesange. Die kurze Einleitung und der darauf folgende Dialog bilden daher auch hier nach obigem Princip einen Gesang.

Hiernach lassen sich im H. L. sechs Gesänge unterscheiden, nämlich I. Gesang in c. 1, 2—2, 7; II. in c. 2, 8—17; III. in c. 3, 1—5; IV. in c. 3, 6—5, 1; V. in c. 5, 2—8, 4; und VI. in c. 8, 5—14, von denen der I. und IV. in je 2, der V. in 3 Haupttheile zerfallen, der II., III. und VI. aber keine solchen Haupttheile haben.

Diese nach obigem Princip gewonnene Basis für richtige Abtheilung des H. L. wird nun aber auch durch besondere Merkmale bestätigt, wodurch der Dichter selbst die Begrenzung der ganzen Gesänge und ihrer Haupttheile bemerkbar macht. Hieher gehören zunächst die sogenannten K e h r v e r s e, d. i. Verse oder Verstheile, die mehrmals, wenn auch mit geringen Abänderungen, wiederkehren, und zwar so, dass sich eine absichtliche Wiederholung gar nicht verkennen lässt. Doch knüpft sich an die verschiedene Stellung derselben auch ein verschiedener Zweck. Man hat nämlich A n f a n g s- und S c h l u s s - K e h r v e r s e zu unterscheiden und unter den letzteren wiederum solche ganze Verse, die sonst an keiner anderen Stelle, als nur am Schlusse g a n z e r G e s ä n g e sich befinden, wozu auch überall ihr Inhalt passt, indem sie entweder eine B e s c h w ö r u n g, d i e L i e b e n i c h t z u s t ö r e n, wie 2, 7; 3, 5 und 8, 4, oder eine E i n l a d u n g a n d e n G e l i e b t e n z u m L i e b k o s e n, wie die in 2, 17 und 8, 14, womit dem Inhalte nach auch die in 5, 1[e] stimmt (s. den Comment. z. d. St.), enthalten; und zwar konnte der Dichter um so mehr darauf rechnen, dass man diese Art von Kehrversen als die Marksteine für die sechs Gesänge des Gedichts erkennen werde, da jeder derselben dreimal, und zwar abwechselnd bald die Beschwörungs-, bald die Einladungsformel, als Schluss eines Gesanges wiederkehrt, während im Context selbst die Verse nir-

gends vorkommen. Andere Schlusskehrverse dagegen stehen zuerst im Context, und zwar zu Anfang einer Strophe, und kehren dann am Schlusse eines grösseren Abschnittes wieder, wie c. 6, 3 als Schluss des ersten einleitenden Theiles im V. Gesange, und theilweise c. 7, 11 als Schluss des 1. Abschnittes des Hauptdialogs im V. Gesange, wiederholt aus c. 2, 16. Hierzu gehören auch einzelne Verstheile (Verszeilen), die zuerst den Anfang einer Strophe, bei ihrer Wiederholung aber den Schluss der Strophe andeuten, wie 2, 10^{b} wiederholt in 2, 13^{c}, ebenso 4, 1^{c} wiederholt in 4, 3^{d}, und 6, 7^{b}; ähnlich ist 4, 1 und 4, 7, dann 7, 2 und 7, 5. Die Anfangskehrverse aber, die immer nur zu Anfang eines grösseren oder kleineren Abschnittes stehen, haben nicht nur den Zweck, den Beginn solch eines Abschnittes anzudeuten, sondern auch zugleich, dass wieder dieselbe Person ihre Rede anhebe, welche schon früher einmal sich dieser Anfangsformel bedient hat, wie denn zu diesem Zwecke c. 3, 6 in 6, 10 und 8, 5 theilweise wiederkehrt und die Anfangsformel Salomos in 1, 15, vergl. 1, 9, sich in 4, 1 und theilweise in 6, 4 und 7, 2 wiederholt, wodurch namentlich im IV. und V. Gesange der Beginn des Hauptdialogs markirt wird, so dass es für den Schluss des vorhergehenden einleitenden Theils keiner besondern Bezeichnung bedurfte.

Als Signatur einzelner Theile dienen ferner die Benennungen, welche die Personen sich gegenseitig geben, wodurch zugleich die Sprecher und Angesprochenen bezeichnet werden. So ist durch die Anrede „schönste der Frauen" in 1, 8; 5, 9; 6, 1 der erste Theil des I. und der erste einleitende Theil des V. Gesanges als ein Dialog der Sulamit mit den Töchtern Jerusalems gekennzeichnet; den II. Gesang unterscheidet von dem III. die Anrede im ersteren „mein Geliebter", und im letzteren die: „den meine Seele liebt"; im 1. Abschnitte des Hauptdialogs im IV. Gesange (4, 1—7) redet Salomo die Geliebte constant „meine Freundin", im 2. Abschnitte (4, 8—5, 1) „meine Braut" oder „Schwester-Braut" an; im 1. einleitenden Theil des V. Gesanges ist sie ihm „meine Schwester, meine Freundin, meine Taube, meine Beste", im 2. einleitenden Theile „Freundin, Taube", im Hauptdialog dieses Gesanges aber nennt er sie „Fürstentochter", im VI. Gesange „Gartenbewohnerin." Für die Richtigkeit unserer Eintheilung des H. L. zeugen endlich gewisse Normalzahlen, die sich theils in der Zahl von Versen, wornach äusserlich der Umfang der ganzen Gesänge und ihrer Theile bemessen wird, theils in gewissen Zahlenverhältnissen der Einzelnheiten des Inhaltes selbst bemerkbar machen; doch sind die Normalzahlen im lyrischen Bestandtheil des H. L. andere, als im dramatischen; denn in ersterem sind die Einzelnheiten des Inhaltes gar nicht nach bestimmten Zahlen abgemessen, und als Normalzahl der Verse scheint in demselben die Zehnzahl anzunehmen zu sein, die im II. Gesange vollständig, im III. zur Hälfte angewendet ist, während dagegen in den vier Gesängen des dramatischen Bestandtheiles entschieden die Zwölf Normalzahl für die Zahl der den Umfang der ganzen

Gesänge bemessenden Verse ist, welche Zwölf im I. und IV. Gesange je zweimal, im V. viermal, und im VI. einmal enthalten ist.*) Gleicher Weise bilden für die einzelnen Theile und Abschnitte dieser vier Gesänge die Zahlen 5, 6 und 7 als Theilzahlen der Zwölf und die 11 als die derselben sich möglichst nähernde Zahl, das gewöhnliche Maass. So enthält der einleitende Theil des I. Gesanges (c. 1, 2—8) 7 VV., der Hauptdialog aber ist nach der Verschiedenheit der Redeweise (s. §. 2) in 12+5 (1, 9—2, 3^b und 2, 3^c—7) getheilt; folglich enthält der ganze Gesang 7+12+5 VV. Aehnlicher Weise enthält im IV. Gesange der einleitende Theil 6 VV. (c. 3, 6—11), der Haupttheil 18 VV., welche aber, wie der Kehrvers 4, 7 andeutet, in 7 und 11 VV. (4, 1—7 und 4, 8—5, 1) zerfallen, folglich enthält der ganze Gesang 6+7+11 =24 VV. Im V. Gesange besteht der erste einleitende Theil aus 2 mit einander harmonirenden Strophengruppen von je 7 VV. (c. 5, 2—7 und 10—16, und aus zwei einzelnen Strophen in 5, 8. 9 und 6, 1—3 von zusammen 5 VV.). Der 2. einleitende Theil aus 11 VV., getheilt in 7 und 4, und der letzte Haupttheil endlich aus 18 Versen in 2 Abschnitten, deren ersterer (7, 2—11) 11 VV., der andere (7, 12—8, 4) 7 VV. hat, somit hat der ganze Gesang in seinen 3 Theilen 19+11+18=48 VV.

Dass aber wirklich diese Zahlen der VV. Normalmaasse für den Umfang der ganzen Gesänge und ihrer Theile im dramatischen Bestandtheile sind, wird auch merkwürdiger Weise dadurch bestätigt, dass auch daselbst die Einzelnheiten des Inhalts durch die Zwölf und die ihr entsprechenden Theilzahlen bemessen werden. So tritt im einleitenden Theile des I. Gesangs die Sechs in 2 mal 3, im Haupttheil die Zwölf in 4 mal 3 hervor; denn mit 3 Wünschen beginnt Sulamit (er küsse mich, zieh mich, er führe mich ins Gemach) und 3 Dinge rühmt sie dabei an Salomo (das Kosen, die Salben, den Namen); im Haupttheile aber lobt Salomo an ihr Wangen, Hals und Augen, sie aber findet seine Nähe herrlicher als den Duft ihrer Narde, süss wie Alhenna- und Myrrhen-Duft, er ist ihr ein Apfelbaum, dessen Schatten und Frucht ihr lieb ist, seine Liebe ein Panier, der Ort seines Kosens ein Weinhaus, und zuletzt will sie

*) Hierbei ist im Ganzen die gewöhnliche Versabtheilung beibehalten und nur an sieben Stellen aus im Inhalt selbst liegenden Gründen ein Vers in zwei getheilt worden. So zunächst dreimal beim Wechsel der Redeweise; denn während c. 2, 3^{ab} noch zu den Vers um Vers wechselnden Antiphonien gehört, spricht von 2, 3^{cd} an Sulamit mehr von Salomo abgewendet; während ferner mit c. 4, 16^{ab} die lange Rede Salomos endet, beginnt mit 4, 16^c ein kurzer Dialog zwischen Sulamit und ihm, und während c. 8, 5^{ab} die Einleitung in den VI. Gesang enthält, beginnt mit 8, 5^c der Hauptdialog. Ferner ist c. 5, 5 in der Weise zu theilen, dass a b das Verschwundensein des Geliebten, c—e u. f. die Folgen davon als besonderer Vers enthält. Auch besteht c. 6, 9 eigentlich aus zwei VV., indem d e wieder enger mit V. 8 zusammenhängt als a b; noch bestimmter wird die Trennung von c. 7, 5 in 2 VV. dadurch gefordert, dass sonst nirgends im H. L. drei Körpertheile in einem V. gerühmt werden, und endlich ist c. 8, 7 in 2 VV. zu theilen, indem a b noch zur Schilderung der Unvertilgbarkeit der Liebe gehört, mit c d aber der folgende Gedanke vom Unwerth des Geldes der Liebe gegenüber eingeleitet wird. Inwiefern auch der Strophenbau und die Vers-Verhältnisse desselben die Trennung derselben VV. in 2 fordern, s. §. 2.

aufrecht erhalten werden durch Aepfel und Rosinenkuchen. Ebenso bilden im einleitenden Theile des IV. Gesanges die 3 Prädicate der Trabanten (Schwertführer, kampfgeübt, das Schwert zur Seite habend) und die 3 Theile des Pracht-Ruhebettes (Füsse, Boden, Sitz) eine Sechs; im ersten Abschnitte des Haupttheils aber (4, 1 — 7) rühmt Salomo an Sulamit 7 Reize (die Lippen und מדבר als einer gerechnet, s. Comment.), im 2. Abschnitte aber (4, 8—5, 1) werden 6 Reize derselben mit 6 Genüssen verglichen (wobei das Kosen doppelt genannt und so zu zählen ist), und 2 Fruchtarten und 10 Arten von Duftgewächsen (wobei die Narde doppelt zu zählen, s. d. Comment.) bilden wiederum eine Zwölf. Diese Zahl erscheint in jedem der 3 Theile des V. Gesanges wieder. In der 1. Strophengruppe des ersten einleitenden Theils nämlich ist die vierfache Benennung der Sulamit in 5, 2, dann das vierfache Thun derselben (aufstehen, öffnen, suchen, rufen) und das vierfache Geschehen an derselben (das Triefen von Myrrhe, das des Todes sein, das Geschlagen- und Beraubtwerden) zu beachten und noch deutlicher tritt in der 2. Strophengruppe die Zwölfzahl an den 12 gepriesenen Vorzügen Salomos, 6 am Haupte und 6 am übrigen Körper, hervor, wie denn auch der doppelten Zwölfzahl im Inhalt dieses 1. einleitenden Theiles die Zwölf der Verszeilen in den betreffenden Strophen (s. §. 2) entspricht. Im 1. Abschnitt des 2. einleitenden Theiles (6, 4 — 9) tritt zwar zunächst wie in der ähnlichen Strophengr. 4, 1—7 eine Sieben hervor, nämlich in dem Vergleich der Sulamit mit Thirza, Jerusalem und Heldenschaaren, in dem Lob der Augen, Haare, Zähne und Wangen, im 2. Abschnitte aber eine Zwölf in der 3 mal 4, nämlich theils im Vergleich mit Morgenröthe, Mond, Sonne und Heldenschaaren, theils im Besuch des Nussgartens, des Thalgrüns, Weinstocks und der Granaten, und endlich in 7, 1 in dem viermaligen Zuruf „Kehre wieder.“ Im 1. Abschnitte des 3. Theiles tritt die erste Zwölfzahl in den 7, 2—7 gerühmten 10 Körpertheilen und in den 7, 8 noch genannten Wuchs und Brüsten hervor, die 2. Zwölf aber theils in den 4 Vergleichen (7, 9. 10), nämlich des Wuchses mit Palmzweigen, der Brüste mit Weintrauben, des Odems mit Aepfelduft und des Gaumens mit gutem Wein, theils in den 4 Genüssen des Frühlings fürs Auge: nämlich nach den Weinbergen gehen, nach dem Treiben und der Blüthe des Weins und der Granaten sehen, vergl. 6, 11, theils in den 4 Genüssen der Nase und des Mundes: Liebesäpfel, frisches und jähriges Obst, Würzwein und Granatmost. Selbst im VI. Gesange zeigt sich diese Zwölf bei näherer Beachtung, indem jede der drei Strophen eine Vier enthält; denn in der ersten wird die Liebe mit dem Tod, der Unterwelt, dem gewöhnlichen Feuer und der Flamme Jehovas verglichen, in der 2. erscheinen Mauer und Mäuerchen, Thür und Thürchen als Symbole körperlicher Anziehungskraft, und in der 3. werden Salomos Weinberg und Weinbergshüter und Sulamits Weinberg und Weinbergshüter zusammengestellt.

Die Zwölf ist somit die Zahl für ein Ganzes, das aber als Theilganzes auch mehrmals in einem Ganzen enthalten sein kann, die Elf bezeichnet den einem Ganzen oder Theilganzen sich nähernden Umfang, die

Sechs, Fünf und Sieben sind Zahlen für einen Theil eines solchen Ganzen oder Theilganzen. Daraus dürften sich auch die 60 Leibwächter (3, 7), die 60 Königinnen und 80 Kebsen Salomos (6, 8) erklären. Die Gemahlinnen und Kebsen werden nämlich als 2 Theilganze (repräsentirt durch die Zwölf) eines grösseren Ganzen (sämmtliche Frauen Salomos) gedacht und die ersteren durch die Fünf, als die Zahl des kleineren Theiles, die letzteren durch die Sieben, als die Zahl des grösseren Theiles, multiplicirt, wodurch für jene 60, für diese eigentlich 84, abgerundet in 80, entsteht; 60 und 84 aber zusammen bilden die Gesammtzahl 144, d. i. 12 mal 12, als die Zahl für ein sehr grosses Ganzes; man vergleiche die 144,000 Apoc. 7, 4—8. Ebenso dürften die 60 Leibwächter als der kleinere Theil eines bestimmten Corps (der גִּבֹּרִים, s. zu 3, 7) aufzufassen sein, so dass auch hierbei die 12 durch 5 multiplicirt gedacht wurde. Die Zehn dagegen, im lyrischen Bestandtheil des H. L. Normalzahl für die Verse (s. oben), ist im dramatischen Bestandtheil als Bezeichnung einer unbestimmten Vielheit gebraucht; daher in 4, 4 die 1000 Schilde, und in 8, 12 die 1000 Silberlinge, denen die 200 als Fünftheil entsprechen, als unbestimmte grosse Vielheit zu nehmen sind.

Dem Hebräer lag es besonders nahe, die Zwölf als die Zahl für ein Ganzes oder Theilganzes zu wählen, da das ganze israelitische Volk aus 12 Stämmen bestand, deren jeder für sich wieder ein Theilganzes bildete, sowie diese Zahl deshalb auch in der Apokalypse auf das ideale Israel und neue Jerusalem übergetragen ist, man denke an das Sonnenweib mit 12 Sternen, das neue Jerusalem mit 12 Thoren und 12 Grundsteinen, die 144 Engellängen oder viermal 12 Stadien der Mauer und die zwölfmaligen Früchte am Lebensbaume. Ebenso kommt daselbst die Tausend als grosse unbestimmte Vielheit vor, z. B. 5, 11. 9, 16 (vergl. Ps. 68, 18. Dt. 33, 2), 20, 2 und die Zehn als kleinere unbestimmte Zahl, z. B. 2, 10; 12, 3; 3, 1; 17, 2; daher ein Zehntheil als unbestimmter kleiner Theil und 5 Monden als eine halbe unbestimmte Zeit, 9, 5. Selbst in der Anwendung solcher Zahlenverhältnisse auf die Anordnung literarischer Producte steht das H. L. nicht allein da, wie denn die Genesis nach 10 Toledoth, der Pentateuch und nach dessen Muster wohl auch der Psalter, in 5 Bücher geordnet erscheint (s. Delitzsch, d. Genes.; Bertheau die 7 Gruppen mosaischer Gesetze, 1840; Kurtz, die Einh. d. Genes., 1846), und auch wohl der 2. Theil des Jesaias aus 3 mal 3 Reden besteht (s. Rüetzsch, Theol. Studien, 1854. S. 201 ff.), während in der Apokalypse die Siebenzahl die gestaltende ist; s. apokal. Forschungen von Rink, Zürich 1853.

Die Feststellung der Gliederung des H. L. ist aber darum so wichtig, weil sie nicht nur die künstliche Anlage des Gedichts zeigt, sondern auch im Ganzen und Einzelnen zum Verständniss beiträgt und zugleich eine feste Grundlage für die im folgenden §. befindliche Darstellung des Strophenbaues darbietet; daher hier noch eine Uebersicht dieser Gliederung stehen möge:

I. Gesang, a) einleitender Theil. c. 1, 2—8 in 7 VV. mit einer Sechs im Inhalt. Anreden: indirect „der König", direct „du den meine Seele liebt", „schönste der Frauen" und „ihr Töchter Jerusalems."

b) Hauptdialog. c. 1, 9—2, 7 in 12+5=17 VV. mit einer Zwölf im Inhalt, Anrede: „meine Freundin“ und דודי, Schluss: die Beschwörungsformel.

II. Gesang. c. 2, 8—17 in 10 VV. Anrede: דודי und „meine Freundin, meine Schöne“, „meine Taube auf Felsenhöhen“, Schluss: die Einladungsformel.

III. Gesang. c. 3, 1—5 in 5 VV., Anrede: „du den meine Seele liebt“, Schluss: die Beschwörungsformel.

IV. Gesang. a) einleitender Theil c. 3, 6—11 in 6 VV., im Inhalt auch eine Sechs, beginnt mit מי זאת, die Geliebte wird als אהבה bezeichnet.

b) Hauptdialog in 2 Abschnitten, nämlich 4, 1—7 und 4, 8—5, 1, also in 7+11=18 VV. Der 1. Abschnitt beginnt mit „Sieh doch, wie schön bist du u. s. w.“ und endet mit einer ähnlichen Formel, enthält eine Sieben im Inhalt und hat als Signatur die Anrede „meine Freundin“; der 2. Abschnitt hat eine Sechs und doppelte Zwölf im Inhalt und als Signatur die Anrede „meine Braut“ und „meine Schwester-Braut“, Schluss: eine Einladungsformel.

V. Gesang. a) erster einleitender Theil c. 5, 2—6, 3 in 19 VV. mit einer doppelten Zwölf im Inhalt, Anrede: „schönste der Frauen“ von Seiten der Töchter Jerusalems, der Schluss ist mit einem wiederholenden Kehrvers (6, 3, vergl. 2, 16) bezeichnet.

b) zweiter einleitender Theil c. 6, 4—7, 1 in 11 VV. mit einer doppelten Zwölf im Inhalt, beginnt mit „Schön bist du, meine Freundin“ und der 2. Abschnitt desselben in 6, 10 mit מי זאת, Anrede im 1. Abschnitt „meine Freundin“ neben der Bezeichnung „meine Taube, Beste, Einzige; im 2. Abschnitt „Sulamit.“

c) der Hauptdialog c. 7, 2—8, 4 in 2 Abschnitten, 7, 2—11 und 7, 12—8, 4. Der erstere in 11 VV. hat eine Zwölf im Inhalt, beginnt mit: „wie schön sind deine Füsse“ und endet mit einem wiederholenden Kehrvers (7, 11, vergl. 2, 16), Anrede: „Fürstentochter“; der 2. Abschnitt in 7 VV. hat ebenfalls eine Zwölf im Inhalt, Schluss: die Beschwörungsformel.

VI. Gesang. c. 8, 5—14 in 12 VV. mit einer Zwölf im Inhalt beginnt mit מי זאת und endet mit der Einladungsformel, Anrede: Gartenbewohnerin und indirect „Salomo.“

§. 2.

Strophenbau im H. L.

Dass im H. L. ein regelmässiger Strophenbau zu finden sei, ist gleich im I. Gesange vom Dichter selbst so deutlich angezeigt, dass darüber gar kein Zweifel sein kann. Schon die beiden parallelen Versschlusszeilen in

1, 3 c und 4 c „Ohne Rückhalt hat man dich lieb“ und „drum lieben die Jungfrauen dich“, und ebenso in 1, 7e. 8e die: „bei den Heerden deiner Genossen“ und „bei den Hütten der Hirten“ deuten an, dass sie mit den ihnen vorangehenden Zeilen zwei in gleiche Hälften geschiedene Gruppen von je 10 Zeilen bilden, zwischen denen eine dritte, um eine Zeile kürzere (1, 5. 6) mitten inne liegt. Ebenso ist es gewiss nicht zufällig, dass Salomo in 3 auf einander folgenden VV. (1, 9 – 11) die Sulamit anredet und diese dann in 3 ganz gleich gebauten, ebenfalls auf einander folgenden, VV. (1, 12—14) ihm antwortet, dass hierauf beide Personen wieder in je 3 zweizeiligen VV., jedoch jetzt Vers um Vers wechselnd, sprechen (1, 15—2, 3b), wodurch wieder 2 gleichlange Gruppen angedeutet werden, denen dann in 2, 3c—7 eine 3., um eine Zeile längere, folgt. Anderwärts zeigen die gleichen oder ähnlichen Anfangs- und Endworte den Umfang einer solchen Strophe an, wie in 2, 10 und 13. „Auf, meine Freundin, meine Schöne, mache dich auf“, in 4, 7—9 die wiederholten WW.: „hinter deinem Schleier“, so dieselben WW. in 6, 7 die Strophe 6, 4—7, vergl. 4, 1 und 3, sowie anderwärts öfters wiederkehrende Anfänge, wie 6, 10 vergl. 3, 6; 8, 5, oder Schlusssätze, wie 4, 7; 5, 16; 7, 7. 11 auf das Ende der vorhergehenden oder den Anfang der folgenden Strophe aufmerksam machen, wozu noch die Merkmale kommen, wodurch Anfang oder Ende eines grösseren Abschnittes bezeichnet zu werden pflegt. Nun lässt sich aber erwarten, dass in einem Gedichte, wo die ganzen Gesänge und ihre grösseren Abschnitte so genau nach bestimmten Normalverhältnissen bemessen sind, dies auch von dem Strophenbau gelten werde, ja dass dieselben Verhältnisse auch auf diesen anwendbar sein werden, und in der That werden wir dies aufs Genaueste bestätigt finden. Es stellen sich nämlich für den Strophenbau des H. L. folgende Gesetze heraus: 1) Wie der Umfang der ganzen Gesänge und ihrer grösseren Abschnitte sich streng nach dem Inhalt und zugleich nach dem Wechsel der Redeweise richtet, so fallen die Grenzen einer aus mehreren Strophen bestehenden Strophengruppe immer mit den vom Dichter selbst bezeichneten Grenzen eines Inhalts- oder Rede-Abschnittes zusammen und auf die gleiche oder ungleiche Länge solcher eine Gruppe bildenden einzelnen Strophen hat die Gleichheit oder Ungleichheit der Gedanken und der Redeweise einen wesentlichen Einfluss. 2) Wie im dramatischen Bestandtheil öfter 2 Abschnitte einen Gesangtheil und 2 oder 3 solcher Theile einen Gesang bilden, so bilden 2 oder 3 Strophentheile eine einzelne Strophe, und wieder 2 oder 3 solcher Strophen (nur im II. Gesange 4) eine Strophengruppe oder einen Gedankenabschnitt, worin immer 2 Strophen gleich lang sind, denen öfters eine dritte, kürzere oder längere, beigegeben ist, die entweder in der Mitte der beiden gleichen Strophen oder hinter denselben steht. 3) Wie es für die ganzen Gesänge und ihre Theile gewisse Normalmaasse in bestimmten Zahlen giebt, so auch für den Umfang der einzelnen Strophen, und zwar ist auch hier die Zwölf die herrschende Zahl in den zusammengehörigen Strophenpaaren des dramatischen Bestandtheils und neben derselben aufwärts die ihr nächstkommende Dreizehn und einmal die Vierzehn, sowie abwärts die Elf und zweimal die Zehn, während

im lyrischen Bestandtheil die Acht, Neun und Zehn die Normalzahl dafür ist. Doch ist bei den Strophen nicht, wie beim Umfang-Maass der Gesänge und ihrer Theile, der Vers die Einheit, mit welcher gemessen wird, sondern die Verszeile. Wäre der Vers das Maass, wornach der Umfang der einzelnen Strophen zu messen ist, so würde gewiss auch immer jedes zusammengehörige Strophenpaar gleichviel Verse haben, was aber nicht immer der Fall ist, wie sogleich das erste gleichgebaute Strophenpaar in 1, 2—4 und 7. 8 zeigt, indem hier die erstere Strophe 3, die andere 2 VV. hat.*) Auch zeigt der Dichter selbst in den den Zeilen nach so regelmässig gebauten Strophenpaaren des 1. Gesanges (1, 2—4 und 7. 8 und dann 1, 9—2, 3[b]; s. oben), dass er den Umfang der Strophen nach Verszeilen berechnet haben will. Diesen Gesetzen gemäss stellt sich nun der Strophenbau des H. L. in den einzelnen Gesängen folgendermaassen dar:

Im einleitenden Theil des I. Gesanges lassen sich dem Inhalte und dem Wechsel der Angeredeten nach 3 Partien unterscheiden. In der ersten (c. 1, 2—4) spricht Sulamit ihre Sehnsucht nach den Liebkosungen des entfernten Geliebten aus, und richtet ihre Reden an diesen, in der zweiten (V. 5. 6) redet sie die Jerusalemer Jungfrauen an, und in der dritten (V. 7. 8) wendet sie sich wieder an den abwesenden Geliebten mit dem Wunsche, seinen Aufenthalt zu wissen, an dessen Statt jene Frauen ihr antworten. Die 1. und 3. Partie sind sich also insofern am ähnlichsten, als darin Sulamit ihre Sehnsucht nach dem Geliebten ausspricht und als die eine Hauptperson die andere, aber abwesende, anredet, daher bilden auch diese beiden Partien 2 gleich lange Strophen, jede zu 10 Verszeilen, deren erstere durch die Parallelsätze: „Drum lieben die Jungfrauen dich“ und „Ohne Rückhalt hat man dich lieb“, die andere durch ähnliche Parallelsätze in zwei gleiche Hälften zu je 5 Zeilen geschieden ist. Folglich besteht der einleitende Theil des I. Gesanges aus 3 Strophen, von denen die 1. und 3. je 10 Zeilen, getheilt in 5 + 5, die 2. nur 9 Zeilen, getheilt in 4 + 5, hat. — Im Haupttheil des I. Gesanges macht sich dem Inhalte und Character der Rede nach zuerst eine längere Partie (c. 1, 9—2, 3[b]) bemerkbar, in welcher beide Hauptpersonen abwechselnd in sich dem Inhalte nach entsprechenden und gleichgemessenen Sätzen mit einander sprechen und ihr Wohlgefal-

---

*) So besteht von den beiden neunzeiligen Strophen in 3, 1—5 die eine aus 3, die andere aus 2 VV., von den beiden dreizehnzeiligen in 4, 1—7 die eine aus 3, die andere aus 4 VV., von den beiden vierzehnzeiligen in 4, 9—16[b] die eine aus 5, die andere aus 4 VV., von den beiden zwölfzeiligen in 5, 2—7 die eine aus 3, die andere aus 4 VV., von den beiden zwölfzeiligen in 5, 10—16 die eine aus 4, die andere aus 3 VV., von den beiden zehnzeiligen in 7, 2—7 die eine aus 3, die andere aus 4, und von den beiden elfzeiligen in 7, 12—8, 4 die eine aus 3, die andere aus 4 VV. Nur die beiden zwölfzeiligen Strophen in 1, 9—2, 3[b] und die in 8, 5—10, sowie die beiden elfzeiligen in 3, 6—11 und die beiden dreizehnzeiligen in 6, 4—7 und 6, 10—7, 1 haben auch gleichviel Verse. In allen diesen Fällen zeigt sich, dass der Vers nicht das Maass ist, wornach die einzelne Strophe, sondern der Umfang einer ganzen Strophengruppe gemessen ist, insofern eine solche mit dem Umfange eines ganzen Abschnittes zusammenfällt. Die Verse dienen daher in diesem Falle als Maass für die Abschnitte eines Gesanges; s. § 1.

len an einander ausdrücken; in der darauf folgenden kürzeren Partie aber (2, 3^{c} — 7) spricht Sulamit nicht mehr zu, sondern über Salomo und drückt dabei ihre Sehnsucht nach seinen Liebkosungen aus. Dass nun aber die längere Partie in 2 gleich lange, weil dem Inhalt und Character der Rede nach verwandte, Strophen zerfalle, ist dadurch vom Dichter angedeutet, dass Salomo und Sulamit in 1, 9 - 14 jedes in 6 hinter einander folgenden Zeilen sprechen, in 1, 15 — 2, 3^{b} aber dreimal in je 2 Zeilen in der Rede mit einander abwechseln. Die die kleinere Partie bildende Strophe hat eine Zeile mehr als beide vorhergehenden, so dass also der Haupttheil des I. Gesanges aus 2 Strophen zu je 12 Zeilen jede in 6 und 6 getheilt, und aus einer 3. Strophe zu 13 Zeilen, getheilt in 7 und 6, besteht.

Im II. Gesange lassen sich 3 Partien unterscheiden, von denen die längere mittelste c. 2, 10—15 eine Wiederholung der Worte enthält, die ihr Geliebter einst zu der sprechenden Hauptperson geredet und die sie ihm darauf geantwortet, während die erste die historische Einleitung hierzu bildet, die letzte aber, V. 16 und 17, die Gefühle ausspricht, welche die Erinnerung an jenes Erlebniss in der Liebenden erweckt. Die erste Partie bildet eine Strophe von 8 Zeilen, getheilt in 5 und 3; die zweite Partie zerfällt nach der deutlichen Andeutung des Dichters in 2 gleiche Strophen zu je 10 Zeilen, indem die erstere derselben durch die am Ende aus V. 10 wiederkehrende WW.: „Auf, meine Freundin, meine Schöne, mache dich auf", genau begrenzt ist (vergl. die WW. „hinter deinem Schleier" in 4, 1 und 3), die dritte Partie in V. 16 und 17, wo wieder die Geliebte für sich spricht, bildet wieder, wie die erste, eine Strophe von 8 Zeilen, aber umgekehrt getheilt in 3 und 5. Die 1. und 4. Strophe sind also an Umfang, weil im Character der Rede gleich, und ebenso die 3. und 4. aus gleichem Grunde.

Der III. Gesang enthält einen Bericht der Jungfrau über ein nächtliches Ereigniss, also einerlei Inhalt und Character der Rede; doch lässt sich hierbei das bereits Vergangene in 3, 1—3 und in V. 4. 5 das eben noch Gegenwärtige und Zukünftige unterscheiden. Daher besteht das Ganze aus 2 ihrem Inhalt und Redecharacter und darum auch ihrem Umfange nach gleichen Strophen von je 9 Zeilen, beide getheilt in 5 und 4, nur dass in der ersten Strophe die 4 (Anrede der Jungfrau an sich selbst) von der 5 (in V. 1 und 3) in die Mitte genommen wird, wie dies öfters geschieht.

Der einleitende Theil des IV. Gesanges in 3, 6—11 enthält eine Unterredung der Hofleute Salomos; es ist also darin einerlei Character der Rede, und da erst auf Sulamit hingedeutet und dann die Umgebung des Ruhebettes, worauf sie sich niederliess, beschrieben, hierauf aber das Ruhebett selbst beschrieben und dann auf Salomo hingewiesen wird, auch gleicher Inhalt, der aber in 2 Partien zerfällt, welche 2 wegen Gleichheit des Inhalts und Redecharacters gleiche Strophen von je 11 Zeilen bilden, deren erstere nach ihrem Inhalte in 4 und 7, die andere in 7 und 4 Zeilen zerfällt. — Der Haupttheil dieses Gesanges hat 2 Abschnitte (s. §. 1). Der erstere in 4, 1 — 7 enthält die Beschreibung von 7 Körpertheilen der Sula-

mit im Munde Salomos, folglich einerlei Inhalt und Character der Rede; doch lassen sich dabei die 5 Theile am Kopf (V. 1—3) und 2 Theile am übrigen Körper (V. 4—7) unterscheiden und da der Dichter selbst in der Wiederholung der WW. „hinter deinem Schleier“ (V. 3 vergl. V. 1) einen sichtbaren Grenzstein gesetzt hat, so ist dieser Abschnitt in 2 Strophen zu theilen, die wegen Gleichheit des Inhalts und der Redeweise auch an Umfang gleich sind und je 13 Zeilen haben, — in der ersten getheilt in 6 und 7*), in der zweiten in 7 und 6. Der 2. Abschnitt besteht aus 2 Partien, in deren ersterer (4, 8—16^{b}) Salomo den Eindruck beschreibt, den die Reize der Sulamit auf ihn machen und dieselbe darum mit einem Garten voll der süssesten und lieblich duftendsten Gewächse und mit einem Quell vergleicht, worauf dann in der 2. Partie (c. 4, 16^{c}—5, 1) Sulamit in einem Dialog den Salomo zu dem von ihm gewünschten Genuss ihrer Reize einladet und dieser die Einladung annimmt. In der ersteren grösseren Partie lässt sich aber wiederum theils die Schilderung des mit einzelnen Genüssen verglichenen Eindrucks, welchen Sulamits Reize auf Salomo machen, unterscheiden, theils der Vergleich mit einem Lustgarten und Gartenquell, worin eben alle jene Genüsse zu finden sind. Daher zerfällt diese grössere Partie in 2, wegen ihres Inhalts und Redecharacters gleichlange Strophen von je 14 Zeilen, deren erstere in 5 und 9, die zweite aber in 9 und 5, wobei aber die 5 von der 9 in die Mitte genommen wird, zerfällt. Dies ist dadurch angedeutet, dass in der ersteren Strophe die 5 in einem einzigen Vers, die 9 aber in 3 dreizeiligen VV. besteht, in der anderen Strophe aber wiederum die 5 durch einen einzigen Vers (V. 14) gebildet ist. Die letztere kürzere Partie, von der längeren im Inhalt und in dem Redecharacter abweichend, bildet eine Strophe für sich, die aber nur 7 Z. enthält, also nur die Hälfte im Vergleich mit jeder der beiden vorhergehenden; doch ist sie den beiden vorhergehenden auch darin ähnlich, dass auch sie einen fünfzeiligen Vers enthält, wie jene, wodurch sie in 2 und 5 Zeilen geschieden wird, vergl. 2, 9 und 17 im II. und 1, 5 vergl. 1, 4. 6. 7 im I. Gesange.

Der erste einleitende Theil des V. Gesanges enthält theils die Erzählung eines nächtlichen Begegnisses der Sulamit von ihr selbst erzählt, woran sich ein kurzer Dialog zwischen ihr und den Jerusalemitinnen knüpft, theils die Beschreibung der Körperreize Salomos in Sulamits Munde, an welche wiederum ein kurzer Dialog zwischen dieser und den Jerusalemitinnen sich anschliesst. Man erkennt daraus leicht, dass dieser Theil aus 2 Strophengruppen besteht, die, weil in der Redeweise, darum auch im Bau sehr ähnlich sind. Die 1. Strophengruppe enthält zunächst eine längere Partie (in c. 5, 2—7) mit der Erzählung oder Beschreibung des nächtlichen Erlebnisses und eine kürzere Partie mit einem Dialog. In der ersteren kann aber das, was geschah, als Sulamit noch auf ihrem Lager war (V. 2—3) und das, was nach ihrem Aufstehen vom Lager geschah (V. 5—7) unterschieden werden (vergl. oben zum III. Gesange), weshalb diese Partie in 2

*) Dabei ist die 6 in Vers 1de und Vers 2 von der 7 in Vers 1^{a-c} und Vers 3 in die Mitte genommen, s. w. u.

Strophen zerfällt, die, weil an Inhalt und Redecharacter, auch an Umfang gleich sind. Jede enthält 12 Zeilen; die erste Strophe ist getheilt in 8 + 4, wobei die 4 (in 5, 2) in die Mitte genommen wird, die zweite getheilt in 4 + 8, s. w. u. Die im Inhalt und Redecharacter abweichende kleinere Partie in 5, 8. 9 bildet eine Strophe, aus zwei vierzeiligen VV. bestehend, für sich. Auch die zweite Strophengruppe besteht aus einer längeren und kürzeren Partie. In der längeren, die Beschreibung Salomos enthaltenden, können aber die 6 Vorzüge am Haupte und die 6 übrigen unterschieden werden (vergl. zu 4, 1—7); daher besteht diese Partie aus 2 wegen gleichen Inhalts und gleicher Redeweise gleichlangen Strophen zu je 12 Zeilen, wie in 5, 2—7, deren erstere aus 5 und 7 Zeilen, die andere Zwölf aber aus 3 mal 4 besteht. Die hierzu gehörige kürzere Partie in 6, 1—3, von der längeren im Inhalt und Redecharacter abweichend, bildet eine Strophe von 11 Zeilen, getheilt in 4 und 7, für sich. Wie die beiden zwölfzeiligen in 5, 10—16 denen in 5, 2—7 entsprechen, so entspricht auch die elfzeilige Schlussstrophe in 6, 1—3 der achtzeiligen in 5, 8. 9 insofern, als auch jene 2 vierzeilige VV. enthält, worin der eigentliche Dialog der Sulamit und der Jerusalemitinnen befindlich ist. Der Vers 6, 3 ist nur als Schlusskehrvers zur Bezeichnung, dass dieser Theil hier endet, hinzugefügt. — Der 2. einleitende Theil des V. Gesanges besteht aus einer Rede des Salomo an und über die abwesende Geliebte und einem Dialog zwischen Hofleuten und Sulamit. Die Rede Salomos bildet zwei Strophen, indem er in der einen (6, 4—7) sich an die abwesende Sulamit wendet, in der andern aber (V. 8. 9) von ihr redet. Der Dialog zwischen den Hofleuten und Sulamit bildet die 3. Strophe. Die 1. und 3. Strophe sind sich insofern einander ähnlicher, als in beiden Sulamit angeredet wird, und zwar so, dass auch der Inhalt der 3., in den WW. der Hofleute wenigstens, als ein Nachhall des in der ersten Strophe von Sulamit Gesagten erscheint. Daher enthalten auch die 1. und 3. Strophe gleichviel, nämlich jede 13 Zeilen, die 1. getheilt in 5 und 8, die 3. in 8 und 5; die 2. Strophe aber, nur Rede über Sulamit, welche ausspricht, was diese dem Salomo und den Frauen ist, enthält nur 8 Zeilen, getheilt in 3 und 5. Der Schluss der 1. Strophe zeichnet sich durch die WW. „hinter deinem Schleier" ab, die auch in 4, 3 (vergl. V. 1) den Schluss einer Strophe bilden, der Anfang der 3. Strophe durch die WW. מי זאת, vergl. 3, 6; 8, 5; somit sind die Grenzen aller 3 Strophen deutlich bezeichnet. — Der Haupttheil des V. Gesanges wird durch den Kehrvers 7, 11 in 2 Strophengruppen geschieden. Die erstere (7, 2—11) enthält zunächst eine grössere, durch den Schlussgedanken in 7, 7 begrenzte Partie, worin 10 Körperschönheiten der Sulamit gepriesen werden, und da sich diese leicht (wie in 4, 1—7 und 5, 10—16) in die 5 des Rumpfes mit den Extremitäten und die 5 des Hauptes scheiden lassen, bildet diese Partie 2 Strophen, die, weil gleichen Inhalts und gleichen Redecharacters, auch beide gleichviel, nämlich jede 10 Zeilen, die erste getheilt in 4 und 6, die andere in 5 und 5, haben. Der Schluss der ersten Strophe in 7, 4 wird überdies durch die Wiederholung der WW. „deine beiden Brüste wie zwei Rehe u. s. w." aus 4, 5 angezeigt, der Schluss der 2. Strophe durch „wie schön u. s. w.", vergl.

mit 7,2 und 1,15. 4,1. Die kleinere Partie in 7,8—11, in der Salomo nicht mehr die Reize der Sulamit beschreibt, sondern sein Verlangen nach denselben ausdrückt, bildet die 3. Strophe dieser Gruppe in 11 Zeilen, getheilt nach den WW. Salomos und der Sulamit in 6 und 5. — Die 2. Strophengruppe in 7,12—8,4 enthält 2 Wünsche der Sulamit, nämlich ihre Liebe dem Geliebten theils in ihrer ländlichen (7,12—14), theils in ihrer städtischen Wohnung (8,1—4) im vollkommensten Maasse erweisen zu können, und darnach scheidet sich dieselbe auch in 2 wegen ihrer inneren Verwandtschaft gleiche Strophen zu je 11 Zeilen, beide getheilt in 7 u. 4.

Im VI. Gesange lassen sich leicht 3 Partien dem Inhalt nach unterscheiden. In der ersten wird nach kurzer Einleitung die Macht und Unvertilgbarkeit der Liebe dargestellt (8,5—7^b), in der zweiten (V. 7^c—10), dass Liebe nicht durch Geld, sondern nur durch körperliche Reize sich gewinnen lasse, und in der dritten (V. 11—14) giebt Sulamit zu verstehen, dass sie sich dem Geliebten ohne Rückhalt hingebe. In der ersten vergleicht sie sich mit einem Siegel, in der zweiten mit Mauer und Thürmen, in der dritten mit einem Weinbergsbesitzer und Weinbergshütern. In den ersten beiden spricht nach kurzer Frage eines der Hofleute Sulamit als Hauptperson, in der dritten sprechen beide Hauptpersonen; dem Character der Rede nach gleichen sich daher mehr die ersten beiden Strophen, die daher auch jede 12 Zeilen enthalten, die erstere getheilt in 5 und 7, die andere in 6 und 6; die dritte Strophe hat dagegen nur 11 Zeilen, getheilt dem Inhalte nach in 6 und 5.

Sonach kommen 6 Strophen in 2 Gruppen auf den I., 4 Strophen in 1 Gruppe auf den II., 2 Strophen in 1 Gruppe auf den III., 7 Strophen in 3 Gruppen auf den IV., 14 Strophen in 5 Gruppen auf den V., und 3 Strophen in 1 Gruppe auf den VI. Gesang, zusammen 36 Strophen in 13 Gruppen, darunter sind 8 Gruppen mit je 3 Strophen, 4 Gruppen mit je 2 Strophen, und 1 Gruppe mit 4 Strophen. Davon sind 4 Strophenpaare zwölfzeilig, 2 Paar und eine einzelne Strophe dreizehnzeilig, 1 Paar vierzehnzeilig, 2 Strophenpaare und 3 einzelne Strophen elfzeilig, 3 Paar, darunter (2,10—15) zehnzeilig, 1 Paar (3,1—5) und eine einzelne Strophe neunzeilig, 1 Paar (2, 8. 9 und V. 16. 17) und 2 einzelne Strophen achtzeilig, und eine einzelne Strophe siebenzeilig, die aber als halbe zu betrachten. Rechnet man das acht-, neun- und zehnzeilige Strophenpaar im lyrischen Bestandtheil ab, so dominirt offenbar im dramatischen Bestandtheil die Zwölfzahl und die ihr verwandten Zahlen auch im Strophenbau.

Es ist bereits bemerkt worden, wie jede Strophe wiederum in 2, auch wohl in 3 Theile (so die Strophen in 5,10—16) zerfällt, ganz analog der Regel, dass namentlich im dramatischen Theil des H. L. allemal 2 oder 3 Strophen zu einer Strophengruppe gehören. Als Normalstrophen in dieser Hinsicht können die 1. und 3. im 1. Theil des I. Gesanges gelten, wo die Theilung der zehnzeiligen Strophen in je 2 Theile mit je 5 Zeilen theils durch Parallelsätze, theils dadurch angedeutet ist, dass in diesen beiden Strophen die fünfzeiligen VV. vorherrschen. Ebenso ist dadurch, dass in jeder der 2 achtzeiligen Strophen in 2,8. 9 und V. 16. 17 und in den 3

Strophen in 4, 8—5, 1 in jeder Strophe ein fünfzeiliger Vers sich befindet, indicirt, dass bei jeder dieser Strophen der eine Theil 5 Zeilen hat (s. oben), sowie die Theilung in 3 Theile, in der Strophe 5, 10—16, durch 3 vierzeilige VV. angezeigt ist. Der Dichter hat auch auf diese Theile eine besondere Kunst gewendet und es zeigt sich hierin eine grosse Regelmässigkeit. Bei den zweistrophigen Gruppen sind nämlich die Hälften durchgängig einander ungleich, jedoch in beiden Strophen gleichmässig getheilt, aber so, dass wenn in der ersten Strophe die grössere Hälfte vorangestanden hat, in der zweiten dann die kleinere voransteht und umgekehrt. So sind im II. Gesange die beiden achtzeiligen Strophen getheilt in 3 und 5 und 5 und 3*), die beiden zehnzeiligen in 4 und 6 und 6 und 4**); so theilen sich die beiden Strophen des III. Gesanges in 4 und 5 und 5 und 4, wobei die erste 4 in Vers 2 durch die getrennte 5 eingeschlossen ist***); ebenso ist das erste Strophenpaar des IV. Gesanges (3, 6—11) in 4 + 7 und 7 + 4 getheilt, wie Vers 6 und 11 deutlich zeigen, und unverkennbar sind auch die beiden Strophen in 4, 1—7 getheilt in 6 + 7 und 7 + 6, wobei die erste 6 in Vers 1^{d} — 2 von der 7. in Vers 1^{a-c} und Vers 3 eingeschlossen ist.†) Nur in einem Strophenpaare (7, 12 8, 4) stehen in beiden Strophen die ungleichen Hälften in gleicher Ordnung, indem beide in 7 + 4 getheilt sind. Eine gleiche Regelmässigkeit, jedoch mit mehr Abwechslung, findet bei den Strophenhälften in dreistrophigen Gruppen statt. In den meisten Fällen sind bei ihnen die beiden gleichzeiligen Strophen auch gleichmässig und zwar in gleiche Hälften getheilt; und nur die eine Hälfte der dazu gehörigen dritten Strophe gleicht dann den beiden gleichen des Strophenpaares. So sind die beiden gleichen Strophen in 1, 2—4 und 7. 8 jede in 5 + 5 getheilt und die dazwischen liegende in 4 + 5, so dass also die 5 als Theilzahl allen 3 Strophen gemeinschaftlich ist. Ebenso ist es mit der 2. Gruppe im I. Gesange, indem daselbst die beiden gleichen Strophen in 1, 9—2, 3^{b} jede in 6 und 6 Zeilen, die dazu gehörige 3. Strophe (2, 3^{c}—7) in 7 und 6 geschieden sind; daher ist auch hier allen 3 Strophen nur die 6 als Theilzahl gemeinschaftlich. Dies ist auch bei der Gruppe in 4, 8—5, 1 der Fall. Die beiden ersten gleichzeiligen Strophen theilen sich nämlich in 5 + 9 (wie in der ersten Strophe die 3 mal 3 in 4, 9—11 und in der zweiten Strophe der in der Mitte eingeschlossene Vers 14 zeigt), die dazu gehörige kürzere Strophe in 2 + 5; auch sie hat also nur die 5 mit dem Strophenpaar als Theilzahl gemeinschaftlich; und ebenso ist es mit der Gruppe in 6, 4—7, 2. Die erste (Vers 4—7) und die dritte (Vers 10—7, 1) Strophe theilen sich

*) Dies zeigen die beiden fünfzeiligen VV. 8 und 17, s. d. Uebers.

**) Diese Theilung wird durch den sechszeiligen Vers 14 angedeutet.

***) Die beiden vierzeiligen VV. 2 und 5 und der fünfzeilige Vers 4 fordern diese Theilung.

†) Die WW. „hinter deinem Schleier" in Vers 1 und 3 zeigen, dass Vers 1^{a-c} und Vers 3 zusammengehören und dass bei Vers 1^{c} eine Grenzscheide ist, wie diese WW. auch in 7, 7 eine Strophe begrenzen; daher war hier jedenfalls Vers 1 nicht fünfzeilig, sondern dreizeilig und Vers 2 dafür sechszeilig, s. weiter unten über die dreistrophige Gruppe in 6, 4—7, 1.

nämlich offenbar in 8 und 5, die dazwischen liegende kürzere in 3 + 5, alle drei haben also nur die 5 als Theilzahl gemein.*) Bisweilen sind aber in diesen dreistrophigen Gruppen die beiden gleichzeiligen Strophen verschieden getheilt, dann ist jede der beiden Theilzahlen in der dazu gehörigen dritten Strophe der einen Theilzahl beider Strophen in jenem Strophenpaare gleich. So ist in der Gruppe 7, 2—12 das gleichzeilige Strophenpaar getheilt in 4 + 6 und in 5 + 5, die 3. Strophe aber den redenden Personen nach in 6 + 5, sie hat also die Theilzahl 6 aus der 1. und die 5 aus der 2. Strophe. Aehnlich sind die beiden ersten gleichzeiligen Strophen im VI. Gesange getheilt in 5 + 7 und 6 + 6, die 3. Strophe aber in 6 + 5, indem sie die 6 aus der 2., die 5 aus der 1. Strophe hat, wie denn auch in den entsprechenden 5 Zeilen in 8, 5 und Vers 13. 14 getheilte Rede, dagegen in den entsprechenden 6 Zeilen in Vers 11. 12 und Vers Vers 7^{c}—10 nur Rede der Sulamit ist. Merkwürdig ist das Verhältniss der Theilung in der doppelten dreistrophigen Gruppe c. 5, 2—6, 3. Die erste Strophe in der ersten Gruppe (in 5, 2—4) ist nämlich nach dem Reden und Thun des Liebhabers (in Vers 2 und 4) und der Antwort der Geliebten (in Vers 3) in 8 und 4 getheilt, so dass die 4 (Vers 3) von der 8 in die Mitte genommen wird, die zweite Strophe (Vers 5—7) nach dem, was noch in der Stube (Vers 5) und dann nach Oeffnung derselben geschehen (Vers 6. 7), in 4 + 8, während dann die dritte Strophe in 4 + 4 getheilt ist, welche 4 auch in beiden vorhergehenden Strophen als Theilzahl sich findet. In der zweiten Gruppe dagegen ist das gleichzeilige Strophenpaar (5, 10—16) verschieden getheilt, nämlich die 1. Strophe in 5 + 7 und die 2. in 3 mal 4, die dazu gehörige 3. Strophe (6, 1—3) aber in 4 + 7, so dass diese die 4 mit der 2. Strophe, die 7 mit der 1. als Theilzahl gemein hat. Somit vereinigt diese Doppelgruppe beide Arten der Strophentheilung in den dreistrophigen Gruppen. — Wo also das gleichzeilige Strophenpaar in verschiedene Hälften zerfällt, ist die Zeilenzahl der 3. Strophe dadurch bestimmt, dass die eine Hälfte der 3. Strophe einer Hälfte der 1. und die andere Hälfte der 3. Strophe einer Hälfte der 2. Strophe gleichen muss. Aber auch wo das gleichzeilige Strophenpaar einerlei Theilung hat, und somit nur die eine Hälfte der 3. Strophe der einen gemeinschaftlichen Hälfte des Strophenpaares zu gleichen hat, ist der Umfang der 3. Strophe nicht zufällig. Sie ist nämlich dann entweder um eine Zeile kürzer (1, 5. 6) oder länger (2, 3^{c}—7) als das dazu gehörige Strophenpaar, oder hat gerade die Hälfte Zeilen von diesem (4, 16^{c} — 5, 1), oder während die eine Hälfte der 3. Strophe der einen gemeinschaftlichen des Strophenpaares gleicht, kommt der ganze Umfang der 3. Strophe der anderen Hälfte desselben gleich, wie in 5, 8. 9 und 6, 8. 9. Bei der Einfachheit, Gleichmässigkeit und constanten Durchführung dieser

---

*) Jedenfalls nämlich bilden in 6, 4—7 Vers 5$^{c.d}$ und Vers 6 zusammen einen sechszeiligen Vers, wie dieselben WW. in 4, 1$^{d.e}$ und Vers 2 ursprünglich einen solchen bildeten (s. oben); und Vers 5$^{a.b}$ gehören ihrem Inhalte nach zu Vers 4; daher die erste Strophe sich natürlich in 5 + 8 theilt, wie die dritte Strophe in 8 + 5.

Gesetze, nach welchen die Strophengruppen, die einzelnen Strophen und ihre Theile behandelt sind, wird es keiner weiteren Beweisführung für die Richtigkeit derselben bedürfen; doch sei hier noch darauf hingewiesen, inwiefern der Strophenbau des H. L. mit dem der älteren hebräischen Gedichte im Wesentlichen harmonirt. Namentlich besteht das Deboralied, Richter c. 5, aus 2 Strophengruppen, deren erste in Vers 2—13 ein Strophenpaar von zweimal 12 Zeilen, getheilt in 6 und 6, und eine einzelne Strophe von 13 Zeilen, getheilt in 8 und 5, enthält, dagegen die zweite Strophengruppe aus 4 Strophen besteht, davon die 1. und 3. jede 16 Zeilen, die 2. und 4. jede 11 Zeilen hat. Somit gleicht die 1. Gruppe den dreistrophigen im dramatischen Bestandtheil, die 2. Gruppe ähnelt den 4 Strophen des II. Gesanges im H. L. Ein ganz ähnliches Verhältniss lässt sich im sogenannten Segen Jacobs Gen. c. 49, und im Segen Bileams, Num. c. 23. 24, nachweisen, was wir uns jedoch für eine andere Gelegenheit vorbehalten müssen.

Auch der kleinere, darum nicht in 2 Theile geschiedene Gesang Moses, Ex. c. 15, lässt sich naturgemäss in drei aufeinander folgende Strophen von je 12 Zeilen in je 5 Versen und eine kürzere Schlussstrophe theilen. Ebenso ist im Deboraliede auch schon der Vers als Einheit, wornach der Umfang der Strophengruppen gemessen wird, angewandt. Die erste Strophengruppe daselbst ist in 12 Versen (Vers 2—13) enthalten, wovon auf jede der 3 Strophen 4 kommen, die zweite Strophengruppe hat dagegen 18 Verse (wenn man den sechszeiligen Vers 30 doppelt zählt), wovon auf jede der sechszehnzeiligen Strophen 5, auf jede der elfzeiligen Strophen 4 Verse kommen. Daher weicht von diesen Gedichten das H. L. in seiner Form eigentlich nur insofern ab, dass es nicht nur wie diese mehrere solche Strophengruppen zu einer Einheit verbindet, sondern auch mehrere solcher Einheiten zu einem Gesange und mehrere Gesänge zu einem Gedicht vereint. Somit hat in dieser Beziehung das H. L. eine völlig nationale Form, die nur, weil auf ein Gedicht von grösserem Umfang angewendet, in naturgemässer Weise etwas erweitert erscheint.

Hier braucht wohl nur wenig noch über einige Versuche, die poetische Form des H. L. darzustellen, gesagt zu werden. Meier nimmt als Einheit, wornach die Strophen zu bemessen sind, die Stichen an, die nach ihm aus je 2 betonten Sylben oder Hebungen (verschieden von den masoreth. Satzaccenten) bestehen. Je 12 solcher Stichen bilden bei ihm eine Strophe, von denen immer 3 als Vor-, Gegen- und Schlussstrophe zusammen gehören, so dass nach ihm das H. L. aus 54 einzelnen Strophen besteht, die in 18 solcher Gruppen zusammenstehen. Hierbei ist aber so wenig Rücksicht auf die natürliche Abgrenzung der Gedanken und Gedankengliederung genommen, dass oft nicht nur zusammengehörige Gedankenreihen, sondern auch einzelne Sätze zerrissen, anderwärts nicht zusammengehörige verbunden sind, und um das Ganze in die griechische Zwangsjacke zu stecken, hat er überdies, wo sie zu eng war, ganze Sätze weggestrichen, wo zu weit, eigene hinzugedichtet. Dagegen schliesst sich die poetische Form, welche Friedrich im H. L.

gefunden haben will, allerdings weit sorgfältiger an den Gedanken-Umfang und Parallelismus derselben an. Er verbindet nämlich mehrere Kettchen (catellae, d. i. einzelne aus 2 bis 8 Satzgliedern bestehende Gedanken) nach ihrer übereinstimmenden Gliederzahl entweder zu Kettenordnungen (ordines catellarum), die aus 2 bis 3 solcher Kettchen bestehen, oder zu Geschmeiden, monilia, deren jedes ebenfalls aus 2 - 4 solcher Kettchen besteht und von denen wieder mehrere gleichartige eine Geschmeideordnung, ordo monilium, ausmachen. Allein die Abtheilung der Ketten und Geschmeide stimmt doch nicht immer mit dem Umfang der einzelnen Gedanken und ihrem Parallelismus zusammen*), noch weniger berücksichtigt sie die Verschiedenheit der Redeweise, und wenn sich auch öfters, jedoch nicht immer, die Kettchenordnungen und Geschmeide, welche zusammen gehören, entsprechen, so erkennt man doch nirgends eine Regel oder ein bestimmtes Verhältniss, nach welchem eine sogenannte Scene gerade in so oder so viel Kettchenordnungen oder Geschmeide geordnet, und warum von der einen oder anderen Art gerade so oder so viel da sind. Der ganze Bau erscheint vielmehr als Gerüst, das mühsam aus der grossen Summe von Kettengliedern zusammengefügt ist, wie es eben passen wollte, und wobei die Zusammenstellung in grössere oder kleinere Gliederpartien nur dadurch erleichtert wurde, dass meistens je 2 Glieder zusammengehören, die sich dann, wie Doppelbausteine, leicht in 4, 6 oder 8 Glieder je nach Bedarf zusammenstellen liessen, zumal wenn man, wie Friedrich, die Kettenglieder für so elastisch hält, dass bald die ein Genitivverhältniss bildenden Worte in einem Gliede verbunden (Sc. I. 10. 11. 15. 18. 42.; II. 12 u. ö.), bald in 2 Glieder geschieden sein sollen (I. 19. 26. 37; II. 8; III. 8. 43 u. ö.), selbst bei derselben Wortverbindung wie בְּנוֹת יְרוּשָׁלַיִם (verbunden I. 7, III. 21, getrennt I. 26. 51, III. 61), oder dass man auch Präpositionsverhältnisse bald mit ihrem Verbum in einem Gliede (I. 34, vergl. 48. 58; III. 4. 5.; I. 10), bald von demselben in 2 Glieder geschieden (I. 40; II. 14, vergl. III. 39. 47. 53 u. ö., oft selbst in einem Kettchen wie III. 13) stehen lässt. Eine gleiche Inconsequenz findet bei den Vbb. asynd. (III. 6, dagegen III. 59) und in vielen anderen Fällen statt, und wo die Benutzung dieser Dehnbarkeit nicht zureicht, hat sich Friedrich mehrmals ohne hinreichenden Grund zur Veränderung des Textes berechtigt geglaubt. Andere noch weniger gelungene Versuche der Art glauben wir übergehen zu können.

§. 3.

Versbau des H. L.

Da die Darstellung des Strophenbaues nur dann eine sichere ist, wenn sie auf einer richtigen Einsicht in die Gesetze des Versbaus beruht,

---

*) So sind die Sätze in 3, 2a, 7, 13a u. a. m. unnatürlich von dem dazu gehörigen Folgenden getrennt, dagegen ebenso unpassend die in 4, 7 und Vers 8a zu einem monile verbunden und das Kettchen in c. 6, 3 zur folgenden Scene gezogen, da es doch offenbar Schlussvers ist u. s. w.

so muss hier auch noch dieser ins Auge gefasst werden, zumal da auch hierüber die Ansichten noch sehr schwankend sind. — Wie nun die Strophe eine nach rhythmischem Maasse bemessene Reihe verwandter Gedanken ist, so ist der Vers der rhythmisch geformte und bemessene Ausdruck eines aus mehreren zusammengehörigen Gliedern (Sätzen) bestehenden Gedanken; schon diese Verwandtschaft der Begriffe lässt erwarten, dass die Gesetze für den Versbau im Wesentlichen dieselben wie bei dem Strophenbau sein werden. Dies gilt auch gleich von dem ersten Grundgesetz der hebräischen Poesie. Hölemann sagt sehr richtig, in der altclassischen Welt sei die Idee der Zeit der Maassstab gewesen, woran die Dichtung für das zählende Ohr auch zur äusseren geworden (durch das Metrum), im Osten aber der Gedanke. Dadurch erklärt sich aber nicht etwa blos der sogenannte Parallelismus der Glieder und die Vorliebe für Assonanzen und Alliterationen in der hebräischen Poesie, sondern auch das erste Grundgesetz derselben, dass alle rhythmische Gliederung, im Grossen und Kleinen, sich überall streng an die Gedankengliederung knüpft. Während bei den griechischen Versmaassen, z. B. den alcäischen oder sapphischen, die Gedankenreihe einer Strophe oft noch in eine andere Strophe und der Gedanke eines Verses oft noch in einen anderen Vers hinüberreicht, weil nicht der Gedankeninhalt, sondern die Zeit das Bestimmende ist, bildet im Hebräischen jede Strophengruppe und wiederum jede einzelne Strophe derselben, und selbst von dieser jeder Theil dem Inhalte nach ein abgeschlossenes Theilganzes für sich, wie wir auch in Bezug auf den Strophenbau des H. L. in voriger Paragraph gesehen haben, und genau dasselbe Gesetz ist auch auf die Gliederung des einzelnen Verses angewendet; denn in der Regel enthält der einzelne Vers auch nur einen einzigen Gedanken, aber diesen auch ganz*), nur dass dieser eine Gedanke sich in mehrere Sätze gliedert, gleichwie die einzelne Strophe mehrere verwandte Gedanken verbindet. Niemals reicht ein zu einem Verse gehöriger Satz in einen anderen Vers hinüber; ja sogar sehr selten (s. w. u. einige Beispiele) in eine andere Verszeile; denn auch diese bildet ein Theilganzes für sich, d. h. einen aus Subject und Prädicat und auch wohl noch einer anderen näheren Bestimmung des Subjects oder Prädicats bestehenden Satz.

Doch muss natürlich auch dieses Gesetz der Anbequemung des Umfanges der Verse und Verszeilen nach dem Gedankeninhalte seine Grenzen haben, wenn anders ein Unterschied zwischen der poetischen und prosaischen Rede bei den Hebräern stattgefunden hat. Jede Poesie ist mehr als die Prosa an ein gewisses Maass, nach dem sich der Ausdruck der Gedanken und Gedankenglieder bequemen muss, und namentlich an ein gewisses Ebenmaass derselben gebunden, gleichwie der Schritt der Tanzenden ein abgemessenerer und gleichmässigerer ist als der des Gehen-

*) Ebendarum sind auch weit richtiger die Verse 8, 5 und 7 in je 2 Verse zu spalten, und ebenso 2, 3 und 4, 16, weil ihre Theile zu verschiedenen Gedankenreihen gehören, s. § 2.

den, und die hebräische Poesie um so mehr, da in den frühesten Zeiten bei den Hebräern der Gesang mit Musik und einer Art Tanz verbunden war, s. Ex. 15, 20. 21, Richter 21, 21, I. Sam. 18, 7, II. 6, 14. 15. 21. Daraus ergiebt sich nun das zweite Gesetz der hebräischen Poesie wie für die Strophen, so für den Vers, dass mit möglichster Berücksichtigung jenes ersten Grundgesetzes doch auch der Umfang der Verse und der der einzelnen Verszeilen ein gewisses Maass nicht überschreiten darf und dass hierbei das Gesetz des Ebenmaasses als leitend angesehen werden müsse. Es gelten aber auch in Bezug auf das Maass der Verse und Verszeilen und ihr Ebenmaass dieselben Verhältnisse, welche wir bereits bei dem Strophenbau gefunden haben. Wie nämlich die Strophe aus 2 bis 6 Versen besteht, so besteht auch der hebräische Vers aus 2 bis 6 Zeilen, und jede Zeile wiederum aus 2 bis 6 Worten, und wie jede Strophe in 2 bis 3 Theile zerfällt, von denen jeder 1 bis 3 Verse hat, so gruppiren sich auch sämmtliche Zeilen eines Verses zu 2 oder 3 Verstheilen, von denen jeder 1 bis 3 Zeilen enthält. Diese Verhältnisse werden namentlich im H. L. immer festgehalten.

Zunächst liegt es schon im Begriff eines Verses, der eine Mannigfaltigkeit in der Einheit, ein Umbiegen der einen Gedankenrichtung in eine 2. und 3. ist, dass ein einfacher, ungegliederter Satz noch keinen Vers bilden kann, somit muss ein Vers wenigstens 2 aus Subject und Prädicat bestehende Sätze enthalten, nur braucht der eine nicht immer vollständig ausgedrückt zu sein, sobald sich das Fehlende leicht aus dem Zusammenhange ergänzen lässt, wie 1, 10 „dein Hals in den Schnüren“, sc. ist lieblich, oder 1, 11 „nebst Scheibchen von Silber“, sc. wollen wir dir machen lassen. Da nun in der Regel auch der Umfang einer Verszeile mit dem Umfange eines Satzes zusammenfällt, so ist daher eigentlich die kürzeste Gestalt des Verses der zweizeilige Vers und dieser ist es namentlich im H. L. nach dem doppelten Gesetz, dass, wie die Strophe 2 oder 3 Theile hat, auch der Vers in 2 oder 3 Theile (Sätze) zerfallen und dass Satz und Verszeile in Bezug auf den Umfang sich möglichst decken müssen.*) Zwar ist auch ein einzeiliger Vers möglich, jedoch nur dann, wenn darin der eine einfache Satz noch einen nicht dazu gehörigen Anhang, gleichsam den Anlauf zu einem 2. Satze, also doch 2 Gedankenglieder enthält, wie Gen. 49, 18 „Auf deine Hülfe hoffe ich, o Jehova“, vergl. Ps. 25, 1; 90, 1; 109, 1, wo also das 2. Gedankenglied in einer Anrede, und Ex. 15, 11, wo es in einem kurzen, mittelst der Copula angeknüpften Zusatze besteht. Doch kommt ein solcher einzeiliger Vers nur da vor, wo der Inhalt desselben den Schluss eines Gesanges (Ex. l. l.) oder Gesangtheils (Gen. l. l.) bildet, oder wo gleich-

*) Fälschlich accentuiren die Masorethen 2, 16; 6, 3; 7, 4. 11 als einzeilige Verse, da doch sonst nirgends im H. L. zwei längere Parallelsätze in einer Verszeile sich befinden, und 8, 13 muss in 2 Zeilen gespalten werden, weil eine Verszeile nicht ausser einer Anrede noch 2 vollständige Sätze enthalten kann.

sam die Rede erst ausholt, um in Fluss zu kommen, wie in den angeführten Psalmen*), so dass diese Art Verse wohl ebenso als unvollkommen gelten, wie etwa die Schlussstrophen in 4, 16^{c} und 5, 1 und Ex. 15, 16—18 als unvollkommene Strophen gelten können. Dem Rhythmus des H. L. widerstrebte aus obigen Gründen der einzeilige Vers, dafür zeichnet sich gerade das H. L., namentlich vor den spätern Dichtungen, durch die grosse Freiheit aus, mit welcher es sich zwischen zwei- bis sechszeiligen Versen bewegt, auf welche Weise zugleich eine sehr gefällige Mannigfaltigkeit in den Rhythmus kommt, so wie auch der Dichter sich namentlich da gern vier- bis sechszeiliger Verse bedient, wo er anzeigen will, wie die Strophe getheilt werden soll, z. B. der sechszeiligen in 2, 14 und 5, 2, der fünfzeiligen in 1, 4. 6. 7. 8; 2, 9 und 17; 3, 4; 4, 8 und 14; 5, 1, der vierzeiligen in 3, 2; 3, 6 und 11; 5, 8. 9 und 6, 1. 2; 5, 14—16; 6, 10. 11, vergl. Vers 5. 6; 7, 14, vergl. 8, 3. 4 u. ö., indem dann meistens diese Verse ganze Strophentheile bilden.

Der Grundtypus des zweizeiligen Verses ist nun allerdings der, dass jede Zeile einen vollständigen Satz enthält, die aber beide zusammen gehören, wie 1, 13:

„Ein Myrrhenbeutel ist mein Geliebter mir,
Der mir am Busen ruht“,

welche Satzverbindung aber auch in der unvollkommneren Form erscheinen kann, wie in 1, 14:

„Eine Cypertraub' ist mein Geliebter mir
Aus den Weinbergen Engedi's“,

oder in der, wie sie 1, 10. 11 (s. oben) sich findet.

Indess wird doch bisweilen da, wo die Sätze zu kurz oder ein Satz zu lang ist, das erste Grundgesetz, dass Satz und Verszeile sich decken sollen, insofern um des Ebenmaasses willen alterirt, als bisweilen eine Zeile auch 2 kleine vollständige Sätze enthält, wie in 1, 16:

„Sieh doch, wie schön bist du, mein Geliebter,
Und wie du hold bist, ist auch grün unser Lager“,

vergl. 1, 15; 4, 16$^{a.b}$; 5, 2^{a}; 5, 16^{c}; 8, 10^{a}, sowie bisweilen auch ein zu langer Satz so gebrochen wird, dass ein Theil desselben in die andere Zeile hinüberreicht, jedoch so, dass die eine Zeile doch nur den Zusatz des an sich vollständigen Satzes enthält, z. B. in 1, 9:

„Meinen Rossen an den Pharao-Wagen
Find' ich dich, meine Freundin, gleich“,

vergl. 1, 7$^{d.e}$; 1, 8$^{d.e}$; 3, 1$^{a.b}$; 3, 9; 4, 1$^{b.c}$; 6, 7, oder wie 6, 12:

„Ich wusst' es nicht, ich glaubte mich versetzt
Zu den Fürsten-Heerwagen“,

vergl. 4, 8$^{a.b}$; 7, 2$^{a.b}$.

In der Regel aber wird, wenn der eineVerstheil mehr Stoff enthält, als sich in eine Zeile fassen lässt, der betreffende Verstheil um

*) Dagegen dürfte in Ps. 18, 2; 66, 1; 100, 1 fälschlich die eine Verszeile von dem folgenden Vers losgerissen, und Ps. 23, 1; 101, 1; 146, 6 dürfte richtiger in 2 Zeilen zu theilen sein.

eine oder mehr Zeilen verlängert. Durch Verlängerung des ersten Verstheils um eine Zeile entstehen daher dreizeilige Verse, welche ihre Cäsur (durch Athnach bezeichnet) am Ende der zweiten Zeile haben, wie in 2, 5:

„Labt mich mit Traubenkuchen,
Erquickt mich mit Aepfeln —
Denn ich bin krank vor Liebe!"

Vergl. 1, 8; 2, 13. 16; 5, 7; 6, 3. 8; 7, 1 u. ö.

Durch Verlängerung des 1. Verstheils um 2 Zeilen entstehen vierzeilige Verse mit der Cäsur am Ende der 3. Zeile, wie in 3, 2:

„Aufmachen will ich mich und in der Stadt umhergehn,
Auf Strassen und auf Plätzen
Will ich suchen, den meine Seele liebt! —
Ich sucht', und fand ihn nicht."

Ebenso kann aber auch der 2. Verstheil verlängert werden, indess der 1. unverändert bleibt. Wird so der 2. Verstheil um 1 Zeile verlängert, so entstehen dreizeilige Verse, deren Cäsur am Ende der 1. Zeile ist, wie 3, 7:

„Sieh, sein, Salomos Ruhbett! —
Sechszig Helden umher
Von Israels Helden."

Vergl. 2, 8; 4, 9; 5, 11. 12; 6, 4; 7, 10, wobei die Copula meist die zusammengehörigen Zeilen verbindet, wie 2, 12; 5, 10, damit es nicht zweifelhaft sei, wo die Cäsur ist.

Ja bisweilen erweitert sich auch der 2. Verstheil, während der 1. unverändert bleibt, bis zu 3 Zeilen, so dass vierzeilige Verse mit der Cäsur nach der 1. Zeile entstehen, wie 2, 15:

„Fanget die Füchs' uns ein! —
Sind die Füchs' auch noch klein,
Schaden sie doch dem Wein,
Auch unserm blühenden Wein."

Vergl. 7, 14. Noch öfters jedoch erweitern sich beide Verstheile um je eine Zeile, so dass vierzeilige Verse mit der Cäsur in der Mitte entstehen, in welchem Falle oft beide Verstheile die vollkommensten Parallelismen bilden, wie 1, 5:

„Schwarz bin ich und lieblich doch,
Ihr Töchter Jerusalems, —
Wie Kedars Zelte,
Wie Salomos Zelttuch."

Vergl. 2, 7; 4, 3. 4. 6; 5, 14—16 u. ö. Doch verlängert auch wohl der 1. Verstheil sich bis zu 3, der 2. bis zu 2 Zeilen mit der Cäsur am Ende der 3. Zeile, wie 1, 7:

„Ach, kund mir gieb, du, den meine Seele liebt,
Wo weidest du?
Wo hältst du am Mittag Ruh? —
Dass ich nicht sei wie eine Diebin
Bei den Heerden deiner Genossen."

Vergl. 3, 10; 4, 14. Oder umgekehrt, der 1. Verstheil erweitert sich nur bis zu 2, dagegen der 2. bis zu 3 Zeilen, so dass die Cäsur am Ende der 2. Zeile liegt, wie 1, 8:

„Wenn du's nicht weisst,
Du schönste der Frauen —
So geh' nur hinaus gleich hinter der Heerde
Und weide deine Zicklein
Bei den Hütten der Hirten."

Vergl. 2, 9. 17; 3, 4; 4, 8; 8, 6.

Wie jedoch eine Strophe auch aus 3 Theilen bestehen kann, so ist auch ein Vers bisweilen in 3 Theile getheilt, wodurch fünf- bis sechszeilige Verse mit 2 Cäsuren entstehen; so der fünfzeilige in 1, 4:

„Zieh' mich dir nach! Wie wollten wir laufen! —
Führte mich der König in sein Gemach,
Wie wollten wir frohlocken und dein uns freu'n,
Preisen dein Kosen mehr als Wein! —
Ohne Rückhalt hat man dich lieb",

in welchem Verse die erste Cäsur nach der ersten, die zweite schwerere nach der vierten Zeile ist, vergl. 7, 13; 5, 1; anders geordnet in 1, 6, wo die erste Cäsur am Ende der zweiten, die zweite am Ende der vierten liegt. — Einen schönen Parallelismus bilden die sechszeiligen, welche die erste Cäsur nach der zweiten, die zweite nach der vierten Zeile haben, so dass jeder der drei Theile in zwei Zeilen gespalten ist, wie 2, 14:

„Meine Taub' auf Felsenhöh'n,
Im Versteck steiler Klippen, —
Lass mich seh'n deine Gestalt,
Deine Stimme mich hören! —
Denn deine Stimm' ist süss
Und lieblich deine Gestalt",

vergl. 5, 2; und ebenso dürften wohl auch ursprünglich die Verse in 4, 1[d.e] und Vers 5, und 7, 5[c.d] und V. 6 als sechszeilige Verse gebaut gewesen sein.

Dieselben rhythmischen Gesetze sind nun aber auch auf die einzelnen Verszeilen anzuwenden. Wie nämlich eine Strophe nicht weniger als 2 und nicht mehr als 6 Verse, die sich zu 2 bis 3 Strophentheilen gruppiren, und ein Vers zwischen 2 bis 6 Zeilen, die sich zu 2 bis 3 Verstheilen gruppiren, enthält, so besteht die einzelne Verszeile aus nicht weniger als 2 und nicht mehr als 6 Worten, welche wiederum dadurch, dass auf zweien oder dreien der Ton liegt, weil sie die gewichtigsten Worte des Satzes sind, 2 oder 3 Wortgruppen bilden. Dabei sind jedoch die durch Metheg verbundenen Worte als eins zu zählen.*) Doch beschränkt sich der Umfang der meisten Verszeilen auf 2 bis 4 Worte, wie auch die meisten Strophen nur 2 bis 4 Verse und die meisten Verse nur 2 bis 4 Zeilen haben, namentlich findet sich eine Zeile von 6 Worten nur in 8, 7[a].

Aus mehr als 3 Worten kann aber in der Regel nur dann eine

*) So zeigt namentlich in 8, 4 das Metheg zwischen עד und שתחפץ, das in 2, 7; 3, 5 fehlt, dass dort diese beiden Worte als eins zu zählen und darum noch mit zur 2. Zeile zu nehmen sind, während sie in 2, 7; 3, 5 eine Zeile für sich bilden, und in 8, 7[a.c] können deshalb mehr als 6 Worte in einer Zeile stehen, weil mehrere durch Metheg verbunden sind.

Verszeile bestehen, wenn sie einen ganz einfachen, ungegliederten Satz enthalten, wie die 6 Worte in 8,7^{a}, die 5 Worte in 3,9^{a}; 4,15^{a}; 5,7^{c}; 8,11^{a}, und namentlich oft 4 Worte wie in den Parallelsätzen 1,13^{a}. 14^{a}; 2,2^{b}. 3^{b}; 2,12^{c}. 13^{b}, und ausserdem 2,9^{c}; 3,7^{b}. 11^{c}; 4,4^{c}. 6^{c}. 11^{a-c}; 5,4^{a}; 6,9^{a}; 8,6^{c}. 9^{b} u. ö. Als einfacher Satz gilt auch noch, wenn neben Subject und Prädicat ein kurzes Präpositionsverhältniss steht, wie in den 5 Worten 8,7^{c}. „Böt Einer auch alles Gut seines Hauses für Liebe", vergl. 8,11$^{a.c}$, oder wenn statt des Prädicats ein Vergleich steht, wie die 5 Worte in 8,10^{b}: „Drum war ich in seinen Augen wie Eine, die Frieden findet", oder die 4 Worte in 4,5^{a}. 10^{c}; 5,12^{a}; 7,2^{c}. 9^{c}, oder wenn an das Prädicat ein kurzer Vergleich geknüpft ist, wie 6,4^{a}; 7,1^{c}, oder wenn ein Wort des Satzes noch durch einen einfachen Participialsatz erklärt wird, wie 3,1; 5,7: „es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umhergehn", vergl. 2,9^{c}; 3,6^{a}; 8,5^{a}; nur muss das Particip mit den dazu gehörigen Worten nicht einen besonderen Parallelsatz bilden, wie 6,10$^{b.c}$; 2,15^{c}, in welchem Falle dann der Satz in 2 Zeilen geschieden werden muss. Ebenso kann neben dem einfachen Satze in einer Zeile auch noch eine kurze Anrede stehen, wie 1,7; 2,7; 3,5; 5,8; 8,4; 4,10^{a}. 11^{a}; 5,1^{a}; nur darf dann ein solcher Satz ausser der Anrede nicht noch ein zweites Nebenmoment, z. B. einen Vergleich enthalten, vergl. 5,9, auch die Anrede nicht mehr als 2 Bezeichnungen enthalten, wie denn z. B. 5,2$^{c.d}$:

„Thu' auf mir, meine Schwester, meine Freundin,
Meine Taube, meine Beste",

in 2 Zeilen zu spalten sind; sowie überhaupt nur 2, höchstens 3 Worte von einerlei Art, und letzteres nur, wenn 2 davon durch die Copula verbunden sind, in einer Zeile beisammen stehen können, z. B. 3 Substant., wie 4,8^{c}, des Amana, des Senir und Hermon, oder 3 Vbb. z. B. 5,1^{c}: esst, trinkt und berauscht euch, wobei überhaupt das eine Vb. nur zur näheren Bestimmung des anderen dient, wie „trinkt und berauscht euch" für: trinkt bis zur Sättigung, so in 2,10. 13 קוּמִי לָךְ — — וּלְכִי־לָךְ, d. i. dich erhebend gehe, oder kurz: mache dich auf! Dabei bleibt der Satz immer noch einfach; so auch wenn 2 durch die Copula verbundene Subjecte nur ein gemeinschaftliches Prädicat haben, wie 4,11^{b} Honig und Milch, auch wenn dieselben durch 2 Vbb. ausgedrückt werden, die als Asyndetha oder durch die Copula verbunden neben einanderstehen, wie 3,2^{a}: „aufmachen will ich mich und umhergeh'n in der Stadt", vergl. 3,11^{a}; 2,11^{b}; 4,8^{b}; 8,2^{b}; 8,14^{a}, und wo eigentlich auch nur das Eine als nähere Bestimmung des Anderen neben diesem steht. Auch kann ein ganzer Satz in einer Zeile das Object eines Vb. bilden, wie in 3,2^{c}: „ich will suchen, den meine Seele liebt", vergl. 3,3^{b}. — Selbst 2 Sätze können in den 4 oder 5 Worten einer Zeile vereint sein, wenn sie einzeln von zu kleinem Umfange sind, um 2 besondere Zeilen zu bilden, und zwar zunächst dann, wenn der eine ein abgekürzter, nur durch ein einziges Wort ausgedrückter ist, z. B. wenn der eine Satz noch einen Zusatz von einem einzigen Vb. enthält, wie

השמיעני 8, 13^{b}, oder wo 2 Vbb. ein gemeinschaftliches Object haben, wie 2, 7^{c} (3, 5; 8, 4). Auch wird hierin dadurch nichts geändert, dass bei dem einen Vb. noch ein einsylbiges Wörtchen, wie לך 1, 7^{a}; 2, 10^{a}, לו 2, 11^{b} oder לא 6, 12^{a}; 1, 6^{a}, oder ein kurzes Anredewort, wie 7, 12^{a} דודי, steht. Auch kann dieser 2. unvollkommene Satz in einem hinzugefügten 2. Prädicate bestehen, wie 6, 9^{a}: „Einzig ist sie meine Taube, meine Beste", oder 8, 6^{e}: „Ihre Gluthen sind Feuergluthen, eine Gottesflamme", und ebenso können dem in voriger Zeile enthaltenen Subjecte in der nächsten Zeile 2 Prädicate folgen, wie 4, 12^{b}. Ja es können sogar 2 vollständige, aber ganz einfache Sätzchen in einer Zeile neben einander stehen, wenn namentlich 2 parallellaufende Zeilen mit lauter kurzen Wörtchen einen Vers ausmachen, z. B. 1, 15:

„Schön bist du, meine Freundin,
Schön bist du, deine Augen sind Tauben",

ähnlich 1, 16; 4, 16$^{a. b}$; 5, 12^{a}. 16^{c}; 8, 10^{a}. Doch ist es den Gesetzen des Parallelismus entgegen, 2 solche kleine Sätze zu einer Zeile zu verbinden, wenn dann die eine Zeile im Verhältniss zur anderen einfacheren zu lang gerathen würde, wie 2, 16; 6, 3, oder wo 2 kleine Sätze, wenn sie verbunden wären, einen einzeiligen Vers bilden würden, wie 7, 11, oder wenn die Zeile 4 längere Worte enthält, an welche vielleicht auch noch mehrere andere mittelst des Metheg sich anschliessen; oder wo überhaupt in grösseren Partien kurze Parallelsätze von 2 bis 3 Worten auf einander folgen, wie in 1, 9—2, 6; 2, 14. 15; 4, 2—6; 5, 10—16 u. ö. Ueberhaupt sind im Allgemeinen 2, wenn auch unvollkommene Sätze, dafern sie mehr als 3 Worte enthalten und wo nicht obige Rücksichten obwalten, auch in 2 Zeilen zu trennen.

Dass nun diese Darstellung des hebräischen Versbaues, namentlich wie er im H. L. sich findet, die richtige sei, wird nicht nur dadurch ziemlich über allen Zweifel erhoben, dass so die Gesetze des Versbaues aufs Genaueste auch mit denen des Strophenbaues übereinstimmen, sondern auch dadurch bestätigt, dass diese Gesetze ganz angemessen für das hohe Alter der hebräischen Poesie erscheinen, indem die Gedankengliederung zwar nach rhythmischen Gesetzen des Ebenmaasses bemessen wird, dabei aber doch noch immer möglichst an die Gliederung der prosaischen Rede sich anschliesst. Auch ist es jedenfalls von hohem Gewicht, dass auch die masorethische Accentuation im Wesentlichen denselben Principien folgt, indem sie die 2 bis 6 Worte jeder Verszeile mit 2 bis 3 Hebungsaccenten belegt, welchen mehr oder weniger Senkungsaccente zur Seite gehen, dabei auch die Verszeile in der Regel mit dem Umfange eines einfachen Satzes zusammenfallen lässt, und die sämmtlichen Verszeilen zu 2 bis 3 Verstheilen gruppirt, deren Ende (die Cäsur) sie mit schwereren Hebungsaccenten (bei 2 Theilen gewöhnlich Athnach und Silluq, denen bei 3 Theilen noch S'golta als erste Cäsurbezeichnung vorangeht, s. Ewald, Lehrb. §. 97) versieht. Wenn auch diese Accentuation im Einzelnen oft nicht mit den Gesetzen des Versbaues stimmt, so ist sie doch jedenfalls im Princip die richtige, und die Kenntniss dieses Principes dürfte doch wohl auf alter Tradition beruhen, wenn auch

die Anwendung desselben im Einzelnen unsicher geworden war. Auch dürfte es nicht zufällig sein, dass die für die Psalmen, das B. Hiob und die Sprüche Salomos angewendete Accentuation auf das H. L. und alle poetische Stücke in den historischen Büchern des Alten Testamentes nicht übergetragen ist, indem jene für den mit grosser Freiheit zwischen zwei- bis sechszeiligen Versen sich bewegenden und so der Gedankengliederung sich noch mehr nähernden Versbau zu beengend gewesen wäre.

§. 4.

Der Parallelismus im H. L.

Kaum tritt irgendwo der Parallelismus der hebräischen Poesie*) so bestimmt und so verschiedenartig hervor, als im H. L. Um so weniger darf es daher versäumt werden, auf diese Seite des Kunstcharacters des H. L. näher einzugehen. Schon die niedrigste Art des Parallelismus, der Wortparallelismus, d. i. das Zusammenstimmen und Sichaufeinanderbeziehen einzelner Worte, bald dem Sinne, bald dem Klange derselben nach, ist im H. L. häufig vertreten. Zu den Beziehungen dem Sinne nach gehören zunächst die eigentlichen Paronomasien, wo irgend ein Name Veranlassung zur Wahl gewisser sinnverwandter Worte gegeben hat, und als solche dürften jedenfalls in 8, 10 die Worte כְּמוֹצְאֵת שָׁלוֹם anzusehen sein, welche wahrscheinlich eine Erklärung der Benennung הַשּׁוּלַמִּית in 7, 2 sind, so wie diese Benennung wiederum dem Namen „Salomo“ entsprechen sollte, s. d. Comment. zu 8, 10. Auch die Bedeutung des Wortes בַּעַל הָמוֹן dürfte nicht ohne Beziehung auf Salomo, als den Herrn eines reichen und mächtigen Landes stehen, s. Comment. zu 8, 11.**) Als Vorbild hierbei konnte das Deboralied dienen, wo auch Richt. 5, 12 die Worte דַּבְּרִי שִׁיר in Bezug zu דְּבוֹרָה, Vers 15 בָּרָק (Blitz) in Bezug auf den Helden Barak, und Vers 21 נַחַל קְדוּמִים auf den Namen קִישׁוֹן stehen***), vergl. auch Gen. 49, 13—15. 16. 19. 20. Aber auch an Paronomasien im uneigentlichen Sinne, wo die Verwandtschaft einzelner Worte auf die Verknüpfung ähnlicher Gedanken geführt hat, fehlt es im H. L. nicht. So hat jedenfalls in 1, 2 das Wort יַשְּׁקֵנִי, ähnlich dem Vb. שָׁקָה, trinken, vergl. 8, 2, Veranlassung zu dem Vergleich der Süssigkeit des Kosens mit Wein und der Geschmack des Weins wieder Veranlassung zu dem guten Geruch der Salben gegeben, vergl. 4, 10, und endlich das Wort שֶׁמֶן zur Erwähnung des guten Rufes (שֵׁם) geführt. Eben so dürfte in 6, 10 die Erwähnung der Morgenröthe (שָׁחַר) im bezüglichen Gegensatz zu dem Adject. שָׁחוֹר

*) Die vorzüglichsten Schriften über denselben s. bei Hölemann, die Krone des H. L.

**) Eben darum dürfte in den Worten בצבאות או באילות השדה in 2, 7 eine Anspielung auf die Gottesnamen (s. den Comment.) dem H. L. nicht fern liegen.

***) Wegen der Verwandtschaft der Worte קִישׁוֹן und קָדוּם vergl. den Namen der Stadt Kischon, welche I. Chr. 6, 51 auch קֶדֶשׁ heisst.

in 1,5 stehen (s. den Comment.), und der Name des Carmel in 7,6 auf den Vergleich des Haares mit einem in rinnendem Wasser angebundenen Purpurstoff (vergl. כַּרְמִיל = אַרְגָּמָן) geführt haben. Zu den durch den Klang der Worte veranlassten Wortbeziehungen gehören die Alliterationen oder Verbindungen von Worten mit ähnlichen Consonanten und die Assonanzen oder Vocalanklänge. Erstere finden sich z. B. in den Worten הַרְאִינִי מַרְאַיִךְ 2,14 שֶׁכֻּלָּם und שַׁכֻּלָה 4,2; 6,6 שָׁם אֶתֵּן אֶת־דֹּדַי לָךְ 7,13[e] und הַדּוּדָאִים נָתְנוּ רֵיחַ 7,14[a], so in אֶשָּׁקְךָ und אַשְׁקְךָ 8,1[c] und 8,2[b] u. ö., vergl. 5,26. Assonanzen finden sich z. B. in den Worten הַשֹּׁמְרִים הַסֹּבְבִים 3,3; 5,7, קוּמִי לָךְ וּלְכִי לָךְ 2,10. 13, so öfter רַעְיָתִי יָפָתִי, z. B. 2,10, so מַעְיַן גַּנִּים בְּאֵר מַיִם חַיִּים 4,15, מְדַלֵּג מְקַפֵּץ 2,8, וַיְאַשְּׁרוּהָ וַיְהַלְלוּהָ 6,9, נָלִינָה בַּכְּפָרִים und נַשְׁכִּימָה לַכְּרָמִים 7,12. 13. Bisweilen wird einer solchen Assonanz zu Liebe selbst eine besondere Vocalbildung gewählt, wie צְאֶינָה וּרְאֶינָה 3,11, vergl. 2,14[f]. Oft ist auch Alliteration und Assonanz vereinigt, wie הַטּוֹב הוֹלֵךְ לְדוֹדִי und דּוֹבֵב 7,10, בּוֹז יָבוּזוּ לוֹ 8,7, so גַּן und גַּל, חָתוּם und נָעוּל 4,12.*) Alliteration und Assonanz, in Parallelzeilen vereinigt bewirkt sogar öfters einen wirklichen Reim, s. 1,6. 7; 2,10. 13. 15; 3,2, vergl. 5,6; 4,15; 5,1[e]; 5,16[a b]; 6,9, auch 1,10. 17; 5,2; 7,10; 8,14.

Was nun das Wiedergeben und Nachahmen dieser Alliterationen, Assonanzen, Paronomasien und Reime in der Uebersetzung betrifft, so stellt allerdings Hölemann den richtigen Grundsatz auf, dass sich diese Eigenheiten zwar nicht immer gerade bei den entsprechenden Worten im Deutschen wiedergeben lassen, dass aber der Uebersetzer darauf ausgehen müsse, den Character des H. L., wo es sich vermöge unserer Sprache thun lässt, auch in der deutschen Uebersetzung anschaulich zu machen, vergl. auch Nahum. orac. illustr. ab Hoelemann, Lps. 1842, welcher Grundsatz auch in unserer Uebersetzung mit Benutzung dessen, was hierin von Anderen geleistet worden, befolgt ist.

Der Parallelismus der Gedanken tritt aber im H. L. noch entschiedener hervor; jedoch nicht blos so, dass die Gedankenglieder eines Verses in thetischer oder antithetischer oder synthetischer Beziehung zu einander stehen, sondern auch so, dass die Gedanken ganzer Strophentheile parallel neben einander herlaufen, wie die Rede Salomos in 1,9—11 und die der Sulamit in 1,12—14, sowie Beider Reden Vers um Vers wechselnd in 1,15—2,3[b]; ferner in 3,6—11 das Aufmerksammachen auf Sulamit und die Beschreibung der Trabanten um Salomos Ruhebette, und wiederum die Beschreibung des Ruhebettes selbst und das Aufmerksammachen auf Salomo; ebenso die Beschreibung der Körpertheile in 4,1—5; 5,10—16; 7,2—3, denen gewöhnlich der Ausdruck des Verlangens nach dem Genusse dieser Reize folgt, auf dieses wiederum die Gewährung desselben, so 4,8—16[b] und 4,15[c]—5,1 und gleicherweise 6,3; 7,9—8,4. Ebenso entspricht sich genau, was Salomo von Sulamit in 6,4. 5 und was seine Hofleute 6,10; 7,1

*) Man vergl. חִקְקֵי־לֵב und חִקְרֵי־לֵב Richt. 5,15. 16.

sagen. Ja dieser Gedankenparallelismus liegt eigentlich der ganzen Eintheilung der einzelnen Gedichtsabschnitte (Strophengruppen) in 2 oder 3 zusammengehörige Strophen, der einzelnen Strophen in 2 oder 3 Strophentheile, sowie der einzelnen Verse in 2 oder 3 Verstheile, und bei Versen über 3 Verszeilen der Eintheilung des einzelnen Verstheiles in 2 bis 3 Verszeilen zum Grunde; denn wie wir namentlich in §. 2 gezeigt haben, dass immer auch die zusammengehörigen Strophen dem Inhalte und dem Redecharacter nach sich entsprechen, so gilt dies auch von den einzelnen Strophen- ja den einzelnen Vers-Theilen. Dem Gedanken-Parallelismus schliesst nämlich gerade im H. L. vorzugsweise der rhythmische Parallelismus sich auf das Engste an. Dies zeigt sich eben darin, dass immer in jeder Strophengruppe zwei Strophen, und zwar gerade die dem Inhalte und Redecharacter nach sich vorzugsweise entsprechenden, auch gleichviel Zeilen enthalten, dass die einzelnen Strophen in zweistrophigen Gruppen immer gleichmässig getheilt sind, aber so, dass die grösseren und kleineren Strophentheile beider Strophen in umgekehrter Ordnung stehen (z. B. 4+7 und 7+4), dass dagegen in dreistrophigen Gruppen entweder die beiden gleichzeiligen gleichmässig getheilt sind und dann nur der eine Theil der dritten Strophe dem einen gemeinschaftlichen Theile des gleichen Strophenpaares gleich ist, oder dass die beiden gleichen Strophen verschieden getheilt sind, dann aber jeder Theil der dritten Strophe einem Theile des gleichen Strophenpaares gleich ist, s. §. 2. Auch offenbart sich dieser rhythmische Parallelismus in dem Bau der einzelnen Verse, und zwar zunächst in der Weise, dass mehrere dem Inhalte nach verwandte Verse auch rhythmisch möglichst gleich bemessen sind, wie in den dem Inhalte nach correspondirenden Reden Salomos und der Sulamit, 1, 9—2, 3^{b}, die zur Aufmerksamkeit auffordernden beiden vierzeiligen Verse in 3, 6 und 11, die 3 dreizeiligen in 4, 9—11 und die 3 vierzeiligen in 5, 14—16, sowie sich auch dem Inhalte nach die vierzeiligen Verse in 5, 8. 9 und 6, 1. 2 entsprechen. Auch erstreckt sich die oben erwähnte Gleichheit der einzelnen Strophentheile in den zu einer Gruppe gehörigen Strophen selbst auf den parallelen Bau der diesen sich entsprechenden Strophentheilen zugehörigen Verse, die 2 dreizeiligen, und wie in der 1. Strophengruppe des I. Gesanges die fünfzeiligen Verse in 1, 4. 6. 7. 8, im II. Gesange die 2 fünfzeiligen Verse der 2 achtzeiligen Strophen in 2, 8. 9 und Vers 16. 17, so wie daselbst in den 2 zehnzeiligen Strophen der sechszeilige Vers 14 den 2 dreizeiligen Versen 12 und 13, und der vierzeilige Vers 15 den 2 zweizeiligen Versen 10 und 11 entspricht. So auch sind die beiden vierzeiligen Verse in 3, 2 und 5, und dann der fünfzeilige in Vers 4 und der drei- und zweizeilige in Vers 1 und 7; sowie in der 1. Strophe des IV. Gesanges die 2 vierzeiligen Verse in 3, 6. 11 Parallelverse. Ebenso würden in der zweistrophigen Gruppe 4, 1—7 Vers 1^{a-c} und Vers 3 den Versen 5 und 4 und der sechszeilige Vers in Vers $1^{d.e}$ und 2 den Versen 6 und 7 entsprechen, wenn Vers 1 und 2 masorethisch richtig getheilt wären. Aehnlich deuten die fünfzeiligen Verse in 4, 8. 24 und 5, 1 die Gleichheit der sich entsprechenden Strophen-

theile an, so in der Gruppe 5, 2—9 die vierzeiligen in 5, 3. 4 und Vers 8. 9, und in der Gruppe 5, 10—6, 3 entsprechen sich der vierzeilige Vers 6, 1 und die 3 vierzeiligen in 5, 14—16, und wiederum entsprechen sich die vier- und dreizeiligen in 6, 2. 3 und 5, 12. 13. Ebenso entsprechen sich die 2 vierzeiligen in 6, 5. 6 und die 2 vierzeiligen in Vers 10. 11, sowie die drei- und zweizeiligen in 6, 4. 7 und 12; 7, 1 mit dem fünfzeiligen in 6, 9. In der Gruppe 7, 2—11 stimmen die beiden gleichgemessenen Verse 7, 3. 4 und 8, und wiederum die gleichgemessenen Verspaare in Vers 6. 7 und 10. 11, in der folgenden Gruppe der vierzeilige Vers 7, 14 und die 2 zweizeiligen in 8, 1. 2, und im letzten Gesange entsprechen die 2 dreizeiligen Verse 11 und 12 den zwei- und vierzeiligen in 8, 7[c.d] und 8 oder in Vers 9 und 10, dagegen der zwei und dreizeilige in Vers 13. 14 dem fünfzeiligen in Vers 6. Ja selbst bis auf den Umfang der Verszeilen, welche irgend einer bestimmten Partie angehören, herab erstreckt sich dieser rhythmische Parallelismus, man sehe nur die an Umfang ziemlich gleichen Zeilen in den beiden Strophen 1, 9—2, 3[b], dann in 3, 7. 8 und 9. 10, ferner in 4, 9—11 in Vers 14; 5, 1, in 5, 8. 9 und wiederum 6, 1. 2, in den beiden Strophen 5, 10. 16, sowie die längeren Zeilen in 8, 6. 7[a.b]. — Somit hat allerdings Friedrich vollkommen Recht, wenn er vom H. L. sagt: totum poema esse unum parallelismum grandissimum.

§. 5.

Zwei Hauptbestandtheile des H. L. und ihr Verhältniss zu einander.

Als Resultat der bisherigen Untersuchungen ergiebt sich nun Folgendes: Das H. L. zerfällt einerseits in 6 Gesänge, von denen mehrere wiederum aus mehreren oder wenigeren Abschnitten und Strophengruppen bestehen, welche durch unverkennbare Merkmale von einander geschieden sind; aber indem ein Theil dieser Scheidungsmerkmale nach gewissen, durch das Ganze sich gleich bleibenden, Regeln angewendet ist, werden sie zugleich Bänder, welche sämmtliche 6 Gesänge äusserlich zu einem Ganzen verknüpfen. Andererseits tritt aber ebenso unverkennbar ein wesentlicher Unterschied zweier Bestandtheile im H. L. insofern hervor, als die 4 Gesänge (der I., IV., V. und VI.) des einen immer in einen, untergeordnete Reden enthalten den einleitenden Theil und in einen Dialog der beiden Hauptpersonen geschieden sind, und dass in diesen Gesängen gewisse Normalzahlen herrschen, nach welchen sowohl äusserlich der Umfang der ganzen Gesänge und ihrer Hauptabschnitte bemessen, als auch der Inhalt derselben geordnet ist, während dagegen die 2 Gesänge (der II. und III.) des anderen Bestandtheils nur die Rede einer Person, also gar keinen eigentlichen Dialog, enthalten, ihr Umfang aber durch andere Zahlenverhältnisse, ihr Inhalt durch gar keine bemessen ist. Hierzu kommt, dass in letzterem Bestandtheil, wenigstens im II. Gesange, auch

die Zahl und Anordnung der zu einer Gruppe gehörigen Strophen eine ganz andere als in den übrigen Gesängen ist, indem nur in diesem Gesange eine Gruppe von 4 Strophen sich findet. — In einem Gedichte nun, wo Alles so genau bemessen und erwogen ist, können solche Unterschiede unmöglich für zufällig oder unwesentlich gehalten werden; vielmehr ist der Erklärer doppelt verpflichtet, dem Grunde derselben und überhaupt dem Verhältnisse beider Bestandtheile zu einander weiter nachzuspähen. Bei einer solchen genaueren Untersuchung zeigt sich aber eine noch mehrseitigere, durchgreifende Verschiedenheit derselben Bestandtheile, welche um so auffallender erscheinen muss, da der Umfang des einen Bestandtheils ein so grosser und darum der sich gleichbleibende Character desselben dem anderen Bestandtheil gegenüber um so bedeutsamer ist. Gewiss ist es darum ein grosser Fehler der bisherigen Erklärer, dass sie diese Verschiedenheit bald unterschätzt oder künstlich zu verdecken gesucht, bald aber, indem sie die locale Begrenzung derselben nicht beachteten, entweder das H. L. in eine Menge kleiner Stücke zersplitterten oder den wohl erkannten Unterschied des Tones und Characters der Rede in demselben auf Rechnung verschiedener Liebhaber der Sulamit schrieben. Aber dabei bleibt eben Vieles dunkel und unerklärt, während die ganze Eigenthümlichkeit des H. L., im Ganzen und Einzelnen, in das hellste Licht tritt, sobald man das Verhältniss jener beiden Bestandtheile zu einander der gehörigen Beachtung würdigt.

Zunächst nämlich ist der ganze poetische Character ein verschiedener. Der II. und III. Gesang enthält rein-lyrische Ergüsse des Herzens einer liebenden Jungfrau, wie sie jedes Mädchen äussern kann, das entweder Aehnliches selbst erfahren hat, oder es, weil in ähnlichen Verhältnissen lebend, sympathetisch zum eigenen Gefühl macht. Diese beiden Gesänge sind eben Lieder im eigentlichen Sinne des Worts, welche, weil sie nur auf allgemeine Verhältnisse und auf Thatsachen, die bei allen Liebenden jener Zeit vorkommen konnten, anspielen, auch von Vielen in ähnlichen Verhältnissen und ähnlicher Seelenstimmung gesungen werden konnten; nur dass etwa im III. Gesange die Anrede an die Töchter Jerusalems denselben zunächst auf den Kreis von Jerusalemitinnen, die Scenerie des II. Gesanges aber denselben auf den Kreis von Weinbergshüterinnen, jedoch nicht nothwendig, beschränkt. Die ganze Rede des II. Gesanges ist gleichsam nur der laut gewordene Gedanke in dem Gemüthe einer Jungfrau, und so scheint es auch im III. Gesange ursprünglich gemeint zu sein, trotz der Anrede am Schlusse desselben. Daher fehlt auch beiden Gesängen gänzlich der eigentliche Dialog, indem im II. Gesange Rede und Gegenrede nur im Herzen der Jungfrau wechseln. Ganz anders ist dies in den 4 übrigen Gesängen. Hier kommen zwar auch lyrische Ergüsse vor in der Form einer an den abwesenden Geliebten gerichteten Rede (vergl. 1, 2—4. 7; 6, 4—8); aber sie wechseln ab mit Dialogen zwischen den Hauptpersonen untereinander oder mit Nebenpersonen und jede Art dieser Reden hat ihren dem Ganzen untergeordneten Zweck, indem in den Wechselreden der Hauptpersonen die Idee des H. L. nach verschiedenen Seiten sich herausstellt, in den übrigen Reden aber

die Situation und Stimmung, in welcher jene Haupt-Dialoge gehalten werden, so dass diese durch jene eingeleitet werden und ihre besondere Färbung erhalten (s. §. 1). Auch stellt sich in diesen Reden nicht ein allgemeines, sondern ein besonderes, nämlich ein Salomonisches Liebesverhältniss dar; die Personen sind genau bezeichnet und immer dieselben und wie ihre Worte immer nur zunächst eine specielle Beziehung haben, so gleicht die Zeichnung ihrer Person mehr der Portraitmalerei, während der II. und III. Gesang gleichsam Genre-Bilder darbieten. Auch tritt an den Personen der Unterschied hervor, dass die des II. und III. Gesanges in Ruhe (selbst die Liebende in 3, 1—5 hat den gesuchten Geliebten bereits gefunden), die in den einleitenden Theilen der übrigen 4 Gesänge aber in Bewegung sind; denn in 1, 2—8 und 5, 2—6, 3 sucht Sulamit den Geliebten auf, in 3, 6 und 8, 5 kommt sie eben an. Theils dies, theils die dialogische Rede dieser 4 Gesänge geben ihnen gewissermassen ein mehr dramatisches Gepräge, so dass wir beide Bestandtheile der Kürze wegen als den lyrischen und den dramatischen unterscheiden können. Dieser Unterschied betrifft ebenso, wie die vorher erwähnten, den ganzen Organismus des H. L. und doch lässt sich kein Grund davon absehen, wenn dasselbe gleich von Anfang an im Geiste des Dichters als ein Ganzes concipirt wurde.

Mit nicht geringerem Recht hat man auf einen bald ländlichen und idyllischen Inhalt und Ton der Rede im H. L, bald auf einen solchen aufmerksam gemacht, der mehr den Anschauungen und der Lebensweise königlicher Personen angemessen sei; nur ist diese Bemerkung genauer so zu präcisiren, dass jener ländliche Ton und Inhalt im lyrischen Bestandtheil der alleinige ist, während er sich im dramatischen Bestandtheile nur zerstreut findet und vor den Anschauungen einer höheren Lebensweise zurücktritt. Ein Weinberg, von Bergen und Hügeln umgeben, aufgebrochene Blumen, blühende Weinstöcke, reifende Feigen bilden die von girrenden Turteltauben, Gazellen, Hindinnen und Füchsen belebte ländliche Scenerie des II. Gesanges. Der Geliebte ist ein Hirt in rüstiger Jünglingsgestalt, die liebende Jungfrau eine Weinbergshüterin, und die Sprache beider ist die naive Sprache der Naturkinder, deren Anschauungen und Bilder nur dem ländlichen Leben entnommen sind. Und wenn auch im III. Gesange die Liebenden Bewohner der Stadt sind, so ist doch in der Art, wie die Jungfrau ihren Geliebten erst auf ihrem Bette, dann in den Gassen der Stadt sucht, daselbst vertraulich die Wächter nach ihm fragt und ihn endlich fast gewaltsam in ihrer Mutter Haus führen will, auch nicht die leiseste Spur eines königlichen Liebesverhältnisses zu finden. Wer diese beiden Liedchen allein läse, würde darin nichts weniger als ein königliches Liebesverhältniss vermuthen. Als König Salomo aber tritt überall im dramatischen Bestandtheile der Liebhaber der Sulamit auf. Die Benennungen „דודי“ und „der den meine Seele liebt“, jene im II., diese im III. Gesange die alleinige und öfters wiederkehrende, wechselt in den übrigen Gesängen mit „der König“ oder mit „Salomo“ ab, 1, 4. 12; 8, 12, der sich auch selbst durch die von ihm gebrauchten Bilder und Aeusse-

rungen als solchen zu erkennen giebt, 1, 9 ff.; 4, 1. 4. 13; 6, 4. 5, 8. 9, oder von Anderen kenntlich gemacht wird 3, 7. 11, und ebenso erscheint die einfache „Freundin und Schöne" des lyrischen Bestandtheils im Dramatischen als die Königs-Braut und Schwester 4, 8—5, 1; vergl. 3, 7. 11, als die Begnadigte des Königs (7, 1), die vor ihm Frieden gefunden (8, 10) und in ihren schönen Schuhen als eine Fürstentochter, 7, 2. So hat sich denn auch der rüstige Hirt des lyrischen Bestandtheils im dramatischen in einen Hirten, der mehrere Genossen und Zelte besitzt, 1, 5. 7, ja in einen solchen, der in Gärten weidet und Lilien pflückt, 6, 2, oder der den Gazellen gleich auf Myrrhen- und Würzkrauthügeln sich ergeht (4, 6 vergl. 2, 17; 8, 14) verwandelt und die ganze bekannte Schönheit der David'schen Königsfamilie wird in 5, 10—16 auf ihn übergetragen, s. den Comment. zu d. St. Damit hängt denn auch zusammen, dass die Aeusserungen der beiden Liebenden im dramatischen Theile auch zumeist einer ganz anderen Sphäre, als die im lyrischen entnommen sind (s. weiter unten). Wäre nun eine solche Verschiedenheit der Anschauungen und Bilder über das ganze H. L. zerstreut, so könnte sie allerdings weniger befremden; aber dass gerade von dem ganzen lyrischen Bestandtheile jede Andeutung eines königlichen Liebesverhältnisses fern geblieben ist, muss dem anderen Bestandtheile gegenüber doch seine besondere Ursache haben. — Dies ist um so bedeutsamer, da ferner Vieles, was im lyrischen Bestandtheile noch ganz einfach ist, in dem dramatischen Bestandtheile zu einer weit höheren Potenz gesteigert wird, ja bisweilen nach unseren Begriffen über das rechte Maass hinauszugehen scheint. Die zwiefache Benennung „meine Freundin, meine Schöne" in 2, 10. 13 wird in 5, 2 nicht nur zur vierfachen, sondern die Schöne wird auch noch 6, 9 zur einzigen Taube und Besten. Aus den kurzen und einfachen Anspielungen auf die Rüstigkeit des Geliebten und die Anmuth der Erscheinung und Stimme der Jungfrau im II. Gesange werden weit ausgesponnene, im Einzelnen sich wiederholende und durch grossartige Vergleiche fast ins Uebertriebene gesteigerte Lobeserhebungen (1, 2—4. 9. 10. 12—14. 15 ff.; 4, 1—7; 5, 10—16; 7, 2—10) oder vielmehr Schilderungen eines Ideals männlicher und weiblicher Schönheit, wobei selbst Reize zur Schau gestellt werden, welche sonst füglich der Schleier des Geheimnisses verdeckt. Der in 2, 14 noch sehr bescheiden auftretende Wunsch eines Augen- und Ohrenschmausses wird in 4, 9—16 zum offenen Verlangen nach dem Genuss der Reize der Sulamit und tritt dann in 7, 8—10 in noch grösserer Unverhülltheit hervor; und ebenso spricht sich das 2, 17; 3, 4. 5 noch naiv, aber dabei verdeckt, geäusserte Verlangen der Jungfrau nach dem Geliebten bereits in 1, 2—4; 2, 3. 4 weitläufiger und bestimmter, auch schon in den gebrauchten Bildern eine gewisse Erfahrung von der Süssigkeit seiner Liebkosungen verrathend, und in 2, 5—7; 5, 8; 8, 3. 4 gar bereits als leidenschaftliche Liebeskrankheit aus. Es ist in dem Allen also nicht etwa eine allmählige Steigerung der Gefühle zu bemerken, sondern das Einfachere findet sich eben nur im II. und III. Gesang, während

der Uebergang von dem Einfachen zum Vermehrten gleich im I. Gesange Statt findet.

Noch auffallender ist aber, dass Manches, was im lyrischen Bestandtheile in seinem unmittelbaren, natürlichen Zusammenhange erscheint, dann im dramatischen Bestandtheile in einer anderen Beziehung wiederholt und gleichsam von seinem ursprünglichen Standpunkte in den letzteren verpflanzt ist. So steht 2, 17 der Ausdruck „gleiche der Gazelle“ in enger und natürlicher Beziehung zu den Vers 9 vorhergehenden Worte: „mein Freund gleicht der Gazelle“ sc. im Springen über Berg' und Hügel; während er in 8, 14 nur als Wiederholung verständlich ist. Auch die Ausdrücke „zum Myrrhenberg und Weihrauchhügel möcht' ich gehen“ in 4, 6 (vergl. Vers 5) und „ersteigen möcht' ich die Palme“ in 7, 9 erhalten ihren richtigen Sinn erst aus 2, 17. So erscheint ferner nur in 3, 5 die Anrede an die Frauen Jerusalems und die ganze Beschwörungsformel gehörig motivirt, und also an ihrem ursprünglichen Orte, da vorher angedeutet ist, dass die Jungfrau den Geliebten in der Stadt gesucht und gefunden hat und ihn nun in ihrer Mutter Haus führen will; weniger aber passt hierzu die Situation in 2, 1 und noch weniger in 8, 4. Die wiederholten Worte dienen namentlich in letzterer Stelle fast nur als Schlussformel wie 8, 14. Noch auffallender ist dies mit der Formel: „mein Freund ist mein und ich bin sein“, der Fall, welche in 2, 16 ganz passend die folgende Einladung an den Geliebten einleitet, während sie in 6, 3; 7, 11 nur als Schlussformel einer Strophengruppe oder eines Abschnitts dient und mit der Umgebung wenig im Zusammenhang steht. — Sehr geschickt weiss ferner der Liebhaber im II. Gesange die Geliebte dadurch hervorzulocken, dass er sie auf die Reize des angebrochenen Frühlings aufmerksam macht und eben darum, weil sie ihm unzugänglich ist, nennt er sie eine Taube in unzugänglichen Felsenverstecken. Diese specielle Beziehung fällt dagegen im dramatischen Theil ganz hinweg, wo die Taube als Bild der Schönheit dient (1, 15; 4, 1; 5, 12) oder wo „meine Taube“ als blosses Schmeichelwort gebraucht wird; und ebenso fühlt jeder, dass die Hindeutungen auf die Reize des Frühlings in 6, 11; 7, 13 keineswegs eine so natürliche Stellung einnehmen wie in 2, 10—13. — Ebenso ist in 2, 14 die Bitte des Liebhabers: „Lass mich seh'n deine Gestalt, deine Stimme mich hören“, durch die dortige Situation desselben hinlänglich motivirt, während die erstere Hälfte dieser Bitte in 7, 1, wo Sulamit bereits erschienen, nur als Nachklang von Salomos Worten in 6, 5, die andere Hälfte aber im Munde Salomos (8, 13) auch nur als Uebergang zu der folgenden Schlussformel in 8, 14, (vergl. 2, 14. 17) erscheint. Wie natürlich ferner und dem Affect des Liebhabers angemessen ist in 2, 10. 13 die wiederholte Anrede: „Auf, meine Freundin, meine Schöne, mache dich auf!“, welche das Motiv zu seiner nachher Vers 4 auszusprechenden Bitte einleitet und schliesst, und wie naiv und lieblich ist in 3, 1—4 die Wiederholung der Worte: „den meine Seele liebt“ und „ich sucht' und fand ihn nicht“! Wirkungslos kehren dagegen letztere Ausdrücke einzeln in 1, 7 und 5, 6 wieder, und dagegen wie steif und frostig wird

im Munde Salomos die wiederholte Anrede „sieh, du bist schön, meine Freundin“ dadurch, dass sich ihrer zugleich der Dichter bedient, um wiederholt den Anfang der Rede Salomos, wie 1,16 (vergl. 1,9); 4,1; 6,4; 7,2; oder mit einiger Abänderung den Schluss von Strophen, wie 4,7; 7,7 zu bezeichnen. Man vergl. noch 5,2 (קוֹל דּוֹדִי) mit 2,8 und 8,2 mit 3,4. Diese Uebertragung einzelner Gedanken aus dem lyrischen in den dramatischen Bestandtheil, um sie daselbst als Schluss- und Anfangs-Merkmale oder überhaupt zu Nebenzwecken zu benutzen, wie sich dies bei den meisten der eben angeführten Stellen zeigte, ist aber um so auffallender, da solche Wiederholungen früherer Gedanken und Ausdrücke zu Nebenzwecken gerade dem dramatischen Bestandtheile auch sonst besonders eigenthümlich sind, wie denn z. B. der Ausruf in 3,6 als Anfangsformel in 6,10; 8,5, der Zusatz „hinter deinem Schleier“ in 4,1, dann in 4,3 und 6,7 als Strophenschluss, der Wunsch in 2,6 dann in 8,3 als Uebergangsformel zu 8,4 (vergl. 2,6. 7 und 8,13. 14 mit 2,14. 17) gebraucht ist. Auch die Wiederholungen und Herübernahme derselben Gedanken, besonders in 6,5—7 aus 4,1—3, in 7,4—9 (in umgekehrter Ordnung und etwas verändert) aus 4,1—7 haben offenbar ihre Nebenzwecke, s. den Comment. z. d. St. und vergl. Hengstenberg S. 225. Dies Alles deutet auf eine ähnliche schriftstellerische Eigenthümlichkeit hin, wie die, die überhaupt im dramatischen Bestandtheile zur Bezeichnung des Umfangs der einzelnen Abschnitte ihre besondern Formeln, Zahlenverhältnisse und Signaturen anwendet (s. §. 1), die aber dem lyrischen Bestandtheile gänzlich fremd ist, in welchem nur der ungekünstelte Erguss eines liebenden Herzens sich offenbart.

Ein ähnlicher schriftstellerischer Character des dramatischen Bestandtheils verräth sich aber auch dadurch, dass sich in demselben, aber eben nur in diesem, mancherlei unverkennbare Reminiscenzen aus früheren hebräischen Schriftstücken finden, namentlich aus Genes., Exod. und den Büchern Samuelis. So erinnert die Frage מִי זֹאת in 3,6; 6,10; 8,4 an Rebekkas Frage Gen. 24,65, die Erwähnung der Liebesäpfel in 7,14 an Gen. 30,14, die Erklärung Sulamits in 7,11 an Gen. 3,16, vergl. 2,24. Auch hat wahrscheinlich der Dichter in 4,11 bei den Worten „deiner Kleider Duft ist wie Libanonsduft“ an Gen. 27,27, dann in 8,6 bei den Worten „stark wie der Tod ist Liebe“ u. s. w. an Gen. 49,7, bei der Bitte in 1,7 (הַגִּידָה לִּי) an Gen. 37,15. 16, beim Seligpreisen in 6,9 an Gen. 30,13 gedacht, und möglicher Weise steht auch Baal-Hamon in 8,11 in Beziehung zu אַב הֲמוֹן גּוֹיִם Gen. 17,4. — Als Reminiscenzen aus Exod. dürften anzusehen sein בְּרִכְבֵי פַרְעֹה 1,9 aus Exod. 14,9. 17. 23, der Würzstaub des Krämers 3,6 aus Ex. 30,34. 35, die כָּל־רָאשֵׁי בְשָׂמִים und die reine Myrrhe sammt dem Zimmet 4,14 aus Ex. 30,20. Ebenso ist die Beziehung des H. L. zu dem Segen Bileams Num. c. 23 und 24 unverkennbar, s. §. 6. Und endlich wird im dramatischen Bestandtheile des H. L. alles Schöne, was in den Büchern Samuelis an den verschiedenen Gliedern der David'schen Familie gerühmt wird, auf Salomo und Sulamit übergetragen. So erinnern in 5,10 die Worte weiss und roth an

I. Sam. 16, 25, die Worte „ausgezeichnet vor einer Myriade an II. Sam. 14, 25. 26, so die Ordnung der gelobten Körpertheile vom Fuss bis zum Scheitel in 7, 2—6 und umgekehrt in 4, 1—6 und 5, 10—16 und die gepriesene Fehllosigkeit in 4, 7 (6, 9) an II. Sam. 14, 25, selbst das lange Haar in 7, 6; (vergl. 5, 11) an II. Sam. 14, 26.

Man könnte nun dem Hinweis auf diese so vielfältige und durchgreifende Verschiedenheit beider Bestandtheile im H. L. die Eigenthümlichkeit der Sprache entgegengehalten, die durch das ganze Gedicht hindurch eine ähnliche dialectische Färbung hat; aber man hat einerseits auch diese Sache nicht gründlich genug erwogen, andererseits aber übersehen, dass dafür der Styl ein ganz verschiedener ist. Zunächst ist nämlich hierbei zu beachten, dass diese dialectischen Eigenthümlichkeiten auf dem kleinen Raume des lyrischen Bestandtheils gerade das vorherrschende Element sind, in den übrigen Gesängen aber nur einzeln zerstreut sich finden. Denn der pleonastische Gebrauch des Dativ pronom. pers. in 1, 8. 4, 6. 8, 14 findet sich auch 2, 10. 13. 17, die Verbindung von Asyndetis in 4, 8. 5, 6. 8, 2, oder zweier ähnlicher zusammengehöriger Vbb. durch die Copula in 2, 3. 10, ebenso auch in 2, 11. 17; 3, 2. 4, die Beziehung männlicher Wortendungen von Pronomm. und Suffix. auf weibliche Personen in 2, 7. 8, 4. 5, 8 schon im 3, 5, und überhaupt das Mascul. für das Allgemeine und Geschlechtslose in 2, 5 auch 2, 15. Ebenso dürfte die aram. Form רַעְיָה st. רְעוּת oder רֵעָה (s. zu 1, 9) ihren ursprünglichen Sitz in 2, 10 haben, wie auch die Anreden דּוֹדִי (ausser dem H. L. nur noch in der Lehnstelle Jes. 5, 1 befindlich) und „der den meine Seele liebt," im II. und III. Gesang ausschliesslich gebraucht werden, während sie in den übrigen Gesängen mit einander abwechseln; und auch die *ἅπαξ λεγόμενα* סְמָדַר 7, 13, לֵילוֹת 3, 8, עֹפֶר 4, 5. 14 dürften ihren ursprünglichen Sitz in 2, 13. 15. 17; 3, 1 haben; und wenn auch der dramatische Bestandtheil aram. Worte und Wortformen voraus hat, wie das Partic. עֹטְיָה 1, 7, die Wortform נָטַר für נָצַר 1, 6, die Wörter רָהִיטִים 1, 17 und רַהֲטִים 7, 6 (letzteres wahrscheinlich aus Gen. 30, 38. 41), oder *ἅπαξ λεγόμενα* wie כֹּפֶר 1, 14, דַּלָּה vom Haar 7, 6 und Wortbildungen wie תַּלְפִּיּוֹת 4, 4, תַּלְתַּלִּים 5, 11, סַנְסִנִּים 7, 9, so kann dafür der lyrische Theil ebensoviel andere aufweisen, wie כֹּתֶל 2, 9 (vergl. Esr. 12, 4. 5), סְתָו 2, 11 und Verbindungen wie חָנְטָה פַגֶּיהָ 2, 13, חַגְוֵי הַסֶּלַע und סֵתֶר הַמַּדְרֵגָה 2, 14 (Obad. 3. Jer. 49, 16), und כִּמְעַט שֶׁעָבַרְתִּי מֵהֶם עַד־שֶׁ 3, 4. Auch ist dabei auffallend, dass manche ungewöhnlichere Formen und Ausdrücke des lyrischen Bestandtheils im dramatischen Bestandtheile in die bekanntern umgesetzt oder durch diese erklärt zu sein scheinen, wie sich denn für das ungewöhnliche הָרֵי בָתֶר (2, 17) in 8, 14 הָרֵי בְשָׂמִים, für das ungewöhnlichere הוֹרָה, Mutter (3, 4 vergl. Hos. 2, 5) in 6, 9 יוֹלַדְתּ, für לֵילוֹת in 3, 1 (vergl. 3, 8) in 5, 2 לַיְלָה, und das in der Beschwörungsformel 3, 5 befindliche אִם ist 5, 8; 8, 4 mit dem im dramatischen Bestandtheile wenigstens gewöhnlicheren abweisenden מָה vertauscht, vergl. שַׁלָּמָה 1, 7. Auch das dürfte nicht zufällig sein, dass im drama-

tischen Bestandtheile das Mascul. צְבִי und die Femininform צְבָאוֹת nur in den wiederholten Stellen 2, 7 und 8, 14 vorkommt, während sonst aber das Femin. צִבְיָה 4, 5, 7, 4 steht. Somit findet doch in der Wahl einzelner Worte und Wortformen zwischen beiden Bestandtheilen ein wesentlicher Unterschied Statt, der darin liegt, dass der dramatische Bestandtheil mehr nach den gewöhnlichen Worten und Wortformen hinneigt, sowie aus den angeführten Stellen die Wahrscheinlichkeit hervorgeht, dass das Ungewöhnliche, was beide Bestandtheile gemein haben, aus dem lyrischen in den dramatischen übergetragen, Manches dagegen, was der letztere vor dem ersteren hierin voraus hat, nur nach den Vorgängen des ersteren gebildet ist, um beide Bestandtheile möglichst einander conform zu machen. Bekanntlich aber lässt sich die dialectische oder provinzielle Färbung der Sprache, wenn sie sich, wie im H. L., auf lexicalische und grammatische Elemente beschränkt, sehr leicht nachahmen, so dass bei mehreren Liedern verschiedener Verfasser, die in einem gleichen Provinzialdialect geschrieben sind, die Verschiedenheit des Ursprungs um so schwerer sich errathen lässt, wenn diese nicht durch andere Umstände sich verräth. Somit darf man auf die durchgängige Aehnlichkeit der Sprache im H. L. kein grosses Gewicht legen, zumal wir wirklich in den Spracheigenthümlichkeiten des dramatischen Bestandtheils theils einige Verschiedenheit, theils eine wahrscheinliche Abhängigkeit von denen des lyrischen Bestandtheils nachgewiesen haben; um so mehr Gewicht ist aber auf die in beiden Bestandtheilen sich findende Verschiedenheit des Styls zu legen, da diese weit mehr mit der geistigen Eigenthümlichkeit eines Dichters zusammenhängt und daher der Styl weit weniger leicht als die lexicalische und grammatische Färbung einer Sprache sich nachahmen lässt. Und allerdings ist der dichterische Styl in beiden Bestandtheilen ein sehr verschiedener. Recht auffällig ist dies z. B. in dem beschreibenden Style. Wie trefflich ist der Geliebte 2, 8. 9 in wenigen, aber lebendigen Zügen geschildert! Durch den einzigen Vergleich mit den Gazellen und Hindinnen tritt er uns als ein schlanker, anmuthiger und doch rüstiger und gewandter Jüngling vors Auge und wir sehen ihn gleichsam in kräftigen Sprüngen über Berg und Hügel herbei eilen. Wie wortreich dagegen, wir sehr ins Einzelne gehend, mit welcher Häufung von Vergleichen und doch wie einförmig zugleich wird in 5, 10—16 der Geliebte beschrieben. Da wird ein Theil nach dem anderen, und zwar mit immer gleichen Wendungen und steter Auflösung des Vergleichs beschrieben, wie dies etwa in Prosa zu geschehen pflegt, nur dass die Wahl und Häufung der Vergleiche es eher erschwert als erleichtert, dass man sich aus den einzelnen Zügen ein recht lebendiges, in sich selbst wahres Bild zusammenstelle, man vergleiche noch die Beschreibungen in 3, 6—11; 4, 1—16; 6, 4—7; 7, 2—10. Wie lebendig ferner ist 2, 11—13 der beginnende Frühling geschildert! Da ist alles Leben und Bewegung. Die Kälte ist vorübergegangen, der Regen hat sich auf und davon gemacht; die Blumen zeigen sich, die Turtel lässt sich hören, der Feigenbaum würzt seine Spätfrucht, die blühenden Weinstöcke hauchen Duft. Wie ganz anders ist's dagegen in den offenbar nachgeahmten,

überdies ziemlich gleichförmigen Stellen 6, 11 und 7, 13! Aehnlich ist es mit dem erzählenden Style. Wie gedrungen und doch dabei anschaulich, wie lebendig und der Stimmung der Erzählenden angemessen ist der Bericht in 2, 8—15 und 3, 1—4, wie viel umständlicher dagegen in 5, 2—7, obgleich er nach 5, 8 daselbst aus einem leidenschaftlich erregten Gemüthe kömmt. So ist aber überhaupt der Styl in dem dramatischen Bestandtheile weit breiter und ruhiger, in langen, oft wiederholten, Gedankenreihen einen einzelnen Gegenstand behandelnd und dabei mit Bildern und Vergleichen überladen, die bisweilen ziemlich weit hergeholt sind.

Nimmt man nun dies Alles zusammen, so bleibt einer unbefangenen Kritik kaum eine andere Entscheidung übrig, als dass beide Bestandtheile ursprünglich nicht zusammen gedichtet worden sind und man vielmehr den dramatischen Bestandtheil für eine dem lyrischen Bestandtheil möglichst angepasste und mit demselben zu einem Ganzen verbundene weitere Ausbildung des letzteren zu halten habe. Diese Ueberzeugung dringt sich schon bei genauer Beachtung dessen auf, was wir bisher über das Verhältniss des dramatischen Bestandtheiles zu dem lyrischen im Einzelnen gesagt haben; sie lässt sich aber noch weniger abweisen, wenn man bedenkt, dass bei dieser Annahme die ganze Composition des H. L. in das hellste Licht tritt und eine Menge Schwierigkeiten des Verständnisses desselben verschwinden. Zunächst ist nämlich offenbar, dass die 4 Gesänge des dramatischen Bestandtheiles für sich paarweise zusammenhängen und einen Fortschritt der Situation enthalten. Nachdem nämlich Sulamit am Ende des I. Gesanges auf dem Weideplatze Salomos (den königl. Gärten) entschlummert, kommt sie im IV. Gesange von daher (wahrscheinlich mit dem Geliebten, s. Vorbemerkung zum IV. Gesange) zum königl. Palast als Braut; und ebenso sucht sie im V. Gesange den Geliebten auf seinem Weideplatze, den königl. Gärten, auf, entschlummert daselbst und kommt dann im VI. Gesange mit dem Geliebten zum königl. Palast, um da für immer dem Gemahl zu leben. Diese in sich zusammenhängenden und einander so ähnlichen Situations-Paare sind aber jedenfalls der Aufeinanderfolge des II. und III. Gesanges nachgebildet, indem daselbst, unter Voraussetzung der Identität der Liebenden in beiden Gesängen, ebenfalls die Weinbergshüterin im II. Gesange nach ihrem Geliebten sich sehnt, ihn in der Stadt sucht und dann mit ihm vereint erscheint. Dass nun aber der I. Gesang nicht unmittelbar dem IV. vorangeht, erklärt sich zunächst aus dem Bemühen des Dichters, beide Bestandtheile zu einem Ganzen zu verschmelzen. Da es nämlich in seinem Plane lag, in diesem ein Salomonisches Liebesverhältniss aufzustellen, die vorgefundenen beiden Liedchen aber von einem solchen zwar nichts enthielten, aber doch einen auch für einen solchen Zweck verwendbaren, weil ziemlich allgemeinen, Inhalt darboten, so kam es darauf an, theils durch einleitende Winke darauf hinzudeuten, wer denn eigentlich die Hauptpersonen im II. und III. Gesänge im Sinne des Ganzen sein sollen, theils für die Differenz zwischen einem König- und

einem Hirten-Liebhaber, als welcher der im II. Gesange erscheint, eine passende Ausgleichung zu finden, und überhaupt Form und Inhalt der neuen Zuthat mit dem bereits Vorhandenen möglichst in Einklang zu bringen. Daher ward denn auch dem lyrischen Bestandtheil zuerst ein Gesang (der I.) vorgesetzt, welcher vorzugsweise den Zweck hat, die Leser über die Personen des ganzen Gedichtes und über ihr gegenseitiges Verhältniss zu orientiren, und zwar in der Weise, damit man sich dann unter dem Liebesverhältniss und den Liebenden des II. und III. Gesanges ganz dieselben, wie im I. Gesange denken möge. Darum wird denn auch gleich zu Anfang 1, 4. 12 der Geliebte von der Jungfrau selbst König genannt und in 1, 3^b. 9. 17 nicht undeutlich als König Salomo bezeichnet, während dann sogleich zu Anfang des IV. Gesanges in 3, 7. 11 der Dichter nach dem II. und III. Gesange die Andeutung folgen lässt, dass man immer noch an dieselben Personen, nämlich an Salomo und seine Geliebte, und an dasselbe Liebesverhältniss zu denken habe, was auch die Anrede in 4, 1 (vergl. 1, 15) verräth. Da nun aber im II. Gesange der Liebhaber als ein Hirt geschildert ist, der unter Lilien weidet, so musste auch Salomo gleich im I. Gesange als Hirt dargestellt werden, der aber auch zugleich dadurch als ein königlicher Hirt erscheint, dass er Zelte und Genossen hat und unter dem Schatten von Cedern und Cypressen auf grünendem Rasen am Mittag ruhen kann, 1, 5. 7. 8. 16. 17, was in 6, 2 genauer dahin erläutert wird, dass er in seinen Gärten auf Würzkrauthügeln weidet und Lilien pflückt; und wiederum erscheint er in 4, 5. 6 (vergl. 2, 17; 8, 14) als ein solcher Liebhaber, der auf Myrrhenberge und Weihrauchhügel gleich den Gazellen weiden geht; welche Verschmelzung der Verhältnisse dadurch erleichtert wird, dass einerseits das Vb. רעה im Hebräischen ebenso eine verschiedene Bedeutung hat, wie das deutsche „weiden" (eine Heerde oder sich an etwas weiden), andererseits Sulamit sich selbst 2, 1 eine Lilie der Thäler nennt, und nach 4, 5 auch Gazellen unter Lilien weiden, wodurch die Identität des Hirten, der in 4, 6 auf Myrrhen- und Würzkrautbeeten gleich den Gazellen geht, nicht nur mit dem in 2, 17; 8, 14, sondern auch mit dem, der unter Lilien weidet in 2, 16 (vergl. 6, 3) um so mehr ins Licht gestellt werden soll, also dass die bald transitive bald intransitive, bald eigentliche bald uneigentliche Bedeutung des „Weidens" eine Vermittlung zwischen dem König- und Hirten-Liebhaber herstellt, zumal die Ausdrücke immer absichtlich etwas dunkel gehalten sind. Ebenso giebt sogleich in 1, 6 die Jungfrau sich als Weinbergshüterin zu erkennen, damit sie dann im II. Gesange als dieselbe Person, wie im I. erscheine, und wie sie in 3, 4 nur von dem Hause ihrer Mutter redet, lässt sie schon 1, 6 ahnen, dass mit dem Tode des Vaters die väterliche Gewalt an ihre Brüder übergegangen sei. Aber auch sie ist im eigentlichen und uneigentlichen Sinne Weinbergshüterin, s. 1, 6; 8, 12, wie Salomo in beiderlei Sinne Hirt ist, und wie dieses Schwanken des Sinnes im Vb. weiden dem Dichter mannigfache Gelegenheit bot, dies im dramatischen Bestandtheil auf das Verhältniss Salomos der Geliebten gegenüber anzuwenden, so werden auch die correlaten Begriffe

Weinberg und Garten von ihm benutzt, um unter mannigfaltigen an diese Begriffe sich anknüpfenden Bildern das Verhältniss der Jungfrau dem Könige gegenüber darzustellen, s. 4, 12 ff.; 7, 8. 9; 8, 11. 12. 13 und selbst Salomo erscheint als Gartenbesitzer im eigentlichen (8, 11) und uneigentlichen Sinne, 4, 16; 5, 1, was sich wiederum an das Weiden in den Gärten 6, 2 anschliesst. — Sodann erklärt sich aus dieser Vereinigung beider Stücke zu einem Ganzen leicht der verschiedene Ton und Geist, der namentlich in dem dramatischen Bestandtheil herrscht; denn während in demselben, weil in ihm das Liebesverhältniss recht eigentlich als ein Salomonisches erscheinen sollte, Salomo auch als König auftreten und nach seiner bekannten Eigenthümlichkeit, sowie nach seiner Zeit und Umgebung geschildert werden musste, zumal dem Dichter zur Zeichnung einer solchen historischen Person gewisse Züge von der Tradition gegeben waren, so musste doch auch wiederum die Einfachheit und Naivetät des lyrischen Bestandtheils in den neuen Stücken möglichst nachklingen, damit die Verschiedenheit nicht allzustörend hervortrete; daher allerdings in diesen Stücken das Liebesverhältniss bald den Character rein-menschlicher Liebe, bald die Farbe eines königlichen Verhältnisses trägt. Mit richtigem Tact tritt jener mehr in den Reden der Sulamit, diese mehr in denen des Salomo hervor, wiewohl bisweilen beide gleichsam die Rollen hierin wechseln. Als Weinbergshüterin ist Sulamit von der Sonne verbrannt und hat ihre Zicklein bei sich; als sie den Geliebten bei seinen Heerden aufsucht, 1, 5. 8, hat sie ihren eigenen Weinberg nicht vor ihrem Geliebten, sondern für ihn behütet, 1, 6; 8, 12; 4, 12. Darnach sind auch ihre Anschauungen, Werthschätzungen, Wünsche und Bilder. Ihr Geliebter ist ihr eine Alhennablüthe oder ein Myrrhenbüchschen an ihrem Busen, 1, 13. 14, ein schattiger, duftender Apfelbaum, 2, 3; neben ihm auf dem Rasen dünkt sie sich eine Blume Sarons oder auch wie in einem Weinzimmer, 2, 13, liebeskrank verlangt sie nach Traubenkuchen und Aepfeln, 2, 5; bei ihrer Liebe zur Natur (vgl. 2, 11 ff.) geht sie gern zum Nussgarten, oder ladet den Geliebten ein, mit ihr aufs Land zu gehen, um die Reize des Frühlings zu geniessen, 6, 11; 7, 12. 13, und denkt sich Obst, Würzwein und Granatenmost als die höchsten Genüsse, womit sie ihn bewirthen möchte, 7, 14. 8. 2. Auch ihren Geliebten denkt sie sich gern als Hirten im eigentlichen und uneigentlichen Sinn, 1, 7; 6, 2; 4, 6; 2, 17; 8, 14. Doch ist sie sich bisweilen auch ihres Verhältnisses zu dem König Salomo bewusst. Sie preist seinen Ruhm, 1, 3, hält es für nöthig, sich als Geliebte des Königs wegen ihrer gebräunten Haut zu rechtfertigen, 1, 5, vergleicht seine Liebe mit einem Kriegspanier, 2, 4, und wo sie ihn in glühender Begeisterung schildert, da müssen nicht nur Tauben und Raben, Lilien und Cedern, sondern auch Duftkraut und Salbkraut, Gold und Elfenbein, Sapphire und Tarschischsteine die Farben zum königlichen Prachtgemälde liefern, 5, 10—16, und als eine Festung mit Mauern und Thürmen will sie seine Gunst gewonnen haben, 8, 10. — In den Reden des Liebhabers treten dagegen im dramatischen Bestandtheile zunächst mehr die königlichen und speciell Salomonischen Momente her-

vor. Salomo war bekannt als prachtliebender König, der herrliche Bauten unternommen, I. Kön., c. 5—7, Städte begründet und befestigt, ibid. 9, 15. 18. 19, Weinberge, Gärten und Lustgärten mit Bewässerungsanstalten angelegt, Ecc. 2, 4—6, auf ein wohlgerüstetes Heer, und namentlich auf Reiter und Kriegswagen gehalten, I. Kön., 4, 26; 10, 28 29, Alles um sich her prachtvoll eingerichtet hätte, ibid. 10, 16—20; Eccl. 2, 8 und überhaupt wegen seiner Herrlichkeit berühmt gewesen war, I. Kön., c. 10. So ist es denn allerdings ganz dem angemessen, wenn er im dramatischen Bestandtheile des H. L. seine Geliebte und ihren Kopfschmuck mit Pharao-Rossen vergleicht und ihr noch kostbareren Schmuck verspricht, 1, 9—11; wenn er zwischen den ihn und sie zugleich beschattenden Bäumen und seinen Prachtbauten Aehnlichkeit findet, 1, 17; wenn er in 3, 7—11 auf kostbarem Ruhebette im königlichen Hochzeitsschmuck und umgeben von 60 Trabanten erscheint, wenn ihm 4, 4 (vergl. 7, 5) der Hals seiner Geliebten wie ein Waffen- oder Elfenbein-Thurm, ihre Nase wie ein Libanon-Thurm, 7, 5, ihr Haar wie ein Königspurpur, 7, 6, sie selbst aber wie ein Lustpark der edelsten und seltensten Gewächse, 4, 13. 14, oder schön wie Thirza und Jerusalem, ja wohl gar respectabel wie Heldenschaaren vorkommt. 6, 4, und wenn ihm Wein und köstliche Specereien, 4, 10, köstliche Schmucksachen und Luxusgegenstände geläufige Bilder sind, 7, 2—4. — Salomo war ferner König über ganz Israel und mehrere benachbarte Völker gewesen, vergl. I. Kön., 5, 1, und sein Ruhm war in allen Landen erschollen; darum ist es dem auch ganz angemessen, wenn er 6, 4 eine nördliche und eine südliche Hauptstadt verbindet, wenn sein Blick bald auf den Gilead, bald auf den Libanon und Hermon, bald auf den westlichen Carmel und bald nach den östlichen Hesbon-Teichen schweift, und vor ihm bald von der Alhenna Engedi's, bald von der Blume Sarons und dem Weinberge in Baal Hamon gesprochen wird. Salomos Naturkenntniss war berühmt und er redete von den Bäumen, von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop, und vom Vieh, von Vögeln, von Gewürm und von Fischen, I. König. 4, 33; so ist es denn auch ganz natürlich, wenn der Dichter in die Darstellung seines Liebesverhältnisses ausser den bereits im II. Gesange genannten Pflanzen und Thieren noch Cedern und Cypressen, Palmen und Granaten, Aepfel- und Nuss-Bäume, Alhenna und Liebesäpfel, Aloe und Narden, Crocus und Zimmet, Myrrhen und allerhand Gewürz- und Räucher-Gewächse, Feldtauben und Raben, Rosse und Schaafe, Ziegen, Löwen und Pardel verwebt. Und wie die Tradition ihn als besonders der Liebe huldigend darstellte, so dürfte auch unser Dichter es nicht versäumen, in 6, 8. 9 an seine vielen Frauen, Kebsfrauen und sonstige Favoritinnen zu erinnern, denen allen er unwiderstehlich gewesen sei, 1, 4. — Um sich aber doch auch nicht allzusehr von dem Geliebten des II. und III. Gesanges zu entfernen, musste er auch wiederum auf ländliche Anschauungen und Bilder eingehen, 1, 15; 2, 2; 4, 1—3. 5; 4, 10. 11; 5, 1; 6, 5—7; 7, 3. 4. 9; 8, 13. — So kam es denn, dass das Liebesverhältniss im lyrischen Bestandtheile ein rein menschliches in ländlichen Verhältnissen und Anschauungen sich

bewegendes blieb, das im dramatischen Bestandtheile aber eine gemischte Farbe annahm.

Wie sehr der Dichter des dramatischen Bestandtheiles vom Inhalte des lyrischen abhängig war, zeigt sich auch darin, dass alle Gesänge des dramatischen Bestandtheiles nur als Variationen dieses Inhaltes erscheinen, bei denen zwar die Situationen geändert sind, in welchen die Liebenden zusammen kommen, die Erscheinungen der Liebe selbst aber an den Liebenden im Ganzen dieselben bleiben, wie im lyrischen Bestandtheile, und nur weiter auseinander gelegt und nach den verschiedenen Situationen etwas modificirt werden. Die Sehnsucht der Liebenden nach einander, wenn sie getrennt, das Wohlgefallen an einander, wenn sie vereint sind, das dann um so kräftiger erwachende Verlangen nach dem Genuss der Reize der Braut und die Willigkeit der Gewährung derselben — das sind die Grundzüge dieses Liebesverhältnisses, die schon im lyrischen Bestandtheile sich vorfinden und dann im I. Gesange vorzugsweise an der Braut, im IV. am Bräutigam, im V. an Beiden in ausführlicheren Aeusserungen hervortreten, bis endlich der VI. Gesang dem Liebesverhältniss das Siegel der Beständigkeit aufdrückt. Namentlich aber lässt sich beim V. Gesange das so abhängige Verhältniss zum II. und III. Gesange schwer erklären, wenn sie alle von einem Dichter herrühren, wohl aber bei der Annahme, dass der Dichter des dramatischen Bestandtheiles den im II. und III. Gesange vorgefundenen Stoff im V. Gesange variirte, um die Gesinnungen der Liebenden gegen einander unter anderen Verhältnissen mehrseitiger und in gesteigertem Maasse darzulegen; s. die Vorbemerkung zum III. Gesange.

Aus demselben Bemühen, den dramatischen Bestandtheil möglichst mit dem lyrischen in Einklang zu bringen, erklärt sich auch wohl die Art und Weise, wie in jenem die Oertlichkeiten behandelt werden, so weit sie den eigentlichen Aufenthalt der Liebenden betreffen. Als eigentliche Wohnstätte der Jungfrau erscheint im III. Gesange deutlich das Haus ihrer Mutter, das, da sie den Geliebten in der Stadt sucht und in der Mutter Haus von da bringen will, auch im Bereich einer Stadt und zwar, da sie Jerusalemitinnen anredet, in Jerusalem zu suchen ist. Im II. Gesange ist die Sache dunkler gelassen; denn da erscheint die Jungfrau als eine solche, welche Sorge für ihre Weinberge trägt. Dennoch kann auch daselbst der Geliebte sie nicht aus einem Weinbergshause oder Weinberge herauslocken wollen, sondern aus ihrer städtischen Wohnung. Den Anbruch des Frühlings hätte sie ja doch in ihrem Weinberge selbst bemerkt, die Reize desselben könnte sie da geniessen; darum hat als Motiv, wodurch der Geliebte die Jungfrau aus ihrem bisherigen für ihn unzugänglichen Versteck hervorlocken will, die Schilderung des angebrochenen Frühlings nur dann einen Sinn, wenn bis dahin die Jungfrau den Winter über in ihrem städtischen Hause zugebracht und daselbst die in der Natur vorgegangene Veränderung noch nicht so bemerkt hat. Der Hirt aber hat bereits sein Werk begonnen, und da ihm draussen ausser der Stadt ohne seine Geliebte die

Zeit zu lang wird, lockt er sie nun auch dadurch heraus, dass er sie an das erinnert, was sie bereits als Weinbergshüterin in ihrem Weinberg finden wird*); und sie besinnt sich nun (s. V. 15) darauf, dass bei anbrechendem Frühling auch ihr Werk damit beginne, den Weinberg von den schädlichen Füchsen reinigen zu lassen. Als eigentlicher Wohnort des Geliebten ist im III. Gesange offenbar auch Jerusalem anzusehen, da er daselbst von der Jungfrau gesucht und gefunden wird; dagegen ist der Weideplatz des geliebten Hirten im II. Gesange, weil unter Lilien, jedenfalls ausser der Stadt zu suchen. Wenn nun der Dichter des dramatischen Bestandtheils die Hauptpersonen jener beiden Liedchen als nicht verschiedene nahm, so ergab sich für ihn das Resultat, dass beide, der Geliebte und die Jungfrau, ihre eigentliche Heimath in Jerusalem hatten, einen zeitweiligen Aufenthalt aber der erstere auf seinem Weideplatze unter Lilien, die letztere in ihrem Weinberge, beide ausser der Stadt. Auf ein Salomonisches Liebesverhältniss übergetragen, wurde die eigentliche Heimathsstätte Salomos der Palast auf Zion, s. zu 3, 11; sein zeitweiliger Aufenthalt ausser der Stadt aber, sein Weideplatz unter Lilien, die königlichen Gärten, 6, 11, vergl. 6, 2; die eigentliche Wohnstätte der Sulamit blieb ihrer Mutter Haus in der Stadt, dagegen ihr der Dichter in 7, 14, vergl. Vers 12. 13, als zeitweiligen Aufenthalt ausser der Stadt ein Haus in einem Dorfe anweist, von wo aus sie in ihren Weinberg gehen kann. Da er ein solches aber doch nicht geradezu im II. Gesange angezeigt fand, lässt er es auch nur in einem Wunsche der Sulamit vorkommen, deutet auch nur einmal, 5, 2 ff., an, von welchem ihrer Aufenthaltsorte Sulamit eigentlich ausgeht, um zu dem Geliebten zu gelangen, während er dies sonst unerwähnt und sie überall, wo sie auftritt, bereits als an einem der Aufenthaltsorte des Geliebten angekommen erscheinen lässt, wodurch er die Unbestimmtheit in Bezug auf den doppelten Aufenthaltsort der Jungfrau geschickt umgeht. Dabei ist nicht unbeachtet zu lassen, dass im Gegentheil immer der doppelte Aufenthaltsort des Salomo erwähnt wird. Gleich im I. Gesange hat Sulamit den Geliebten erst in Jerusalem, der städtischen Heimath desselben, vergebens gesucht und findet ihn dann am Orte, „wo er weidet, wo er am Mittag lagert"; im IV. Gesange dagegen kommt sie von dieser Trift**) und ist dann mit ihm in seinem Palaste vereint. Im V. Gesange hat sie ihn wieder erst in der Stadt vergeblich gesucht und kommt dann zu ihm in den königlichen Gärten (6, 11, vergl. 6, 2. 3) und endlich im VI. Gesange kommen beide wieder von

*) Ebenso giebt Sulamit in 6, 11 als Motiv, warum sie aus der Stadt nach dem ländlichen Aufenthalt Salomos, seinen Gärten, gegangen sei, die Sehnsucht nach dem Genuss des Frühlings an, und in 7, 12 ff. bedient sie sich derselben ebenso als Motiv, um den Geliebten zum Aufenthalte auf dem Lande, in ihrer ländlichen Wohnung zu bewegen. Ueberall soll dadurch aus der Stadt aufs Land gelockt werden.

**) Das Wort מִדְבָּר, 3, 6; 8, 5, würde ohne alle nähere Bestimmung ganz dunkel bleiben, wenn man nicht annehmen will, dass es eben bereits in 1, 7. 8 näher bestimmt, also von der Trift Salomos zu verstehen ist, s. zu 3, 6.

diesen her, um zum königlichen Palast zu gehen; s. Vorbemerkung zum VI. Gesange.

Endlich dürfte sich aus dieser Abhängigkeit des dramatischen Bestandtheils von dem lyrischen die ganze dramatische Anlage des ersteren erklären. Im lyrischen Bestandtheil redet zwar die Jungfrau allein, aber sie redet doch auch die Jerusalemitinnen und den abwesenden Geliebten, wiewohl diesen nur im Geiste, an und lässt sich von ihm anreden, wobei freilich noch das „ענה ואמר“ nicht vergessen wird. Wollte nun aber der Dichter des dramatischen Bestandtheiles das Liebesverhältniss nicht als ein allgemeines, sondern als ein Salomonisches darstellen, so lag es nahe, die Liebenden nicht immer, wie im lyrischen Bestandtheile, von einander entfernt zu halten, und sie nur in der Entfernung von einander von und zu einander sprechen zu lassen, obwohl auch dies noch in 1, 2—4. 7; 5, 2—6, 3; 6, 4—9 geschieht, sondern sie auch zusammen zu bringen und sie nun auch so zu einander sprechen zu lassen, wobei natürlich das ענה ואמר gänzlich wegfiel, weil diese epische Form des Gedichts die Rede nur schleppend gemacht haben würde. So war für alle Abschnitte, wo die Liebenden zusammenkommen, der Dialog gegeben. Aber die Liebe sollte sich in verschiedenen Situationen dieser Hauptpersonen darstellen, darum musste auch in einleitenden Theilen auf die Situation und Stimmung hingewiesen werden, in welcher dann die Liebenden zusammentreffen, und so wies der Dichter, zur Unterscheidung dieser einleitenden Theile von den Dialogen der Hauptpersonen, jenen theils Reden der einen Hauptperson an oder über die andere abwesende zu (s. oben), theils ähnlich wie im III. Gesange Unterredungen der Sulamit mit Jerusalemitinnen, 1, 5. 6. 8; 5, 2—6, 3, und analog mit denselben auch mit Begleitern Salomos (6, 10—7, 1), theils endlich Reden solcher Nebenpersonen unter einander, 3, 6 11; 8, 5, wodurch auf die Situation der Hauptpersonen aufmerksam gemacht wird. Von den fingirten Anreden des fernen Geliebten und an denselben im II. Gesange und von der Anrede an die Jerusalemitinnen im III. Gesange war daher nur ein kleiner, durch die beabsichtigte Darstellung des Salomonischen Liebesverhältnisses als Tendenzdichtung, veranlasster Schritt, während bei der Annahme, dass das H. L. ursprünglich aus einem Gusse sei, die dramatische Form desselben immer ein unlösbares Räthsel bleiben würde, da den Hebräern alle theatralische Vorstellungen und somit alle Veranlassung zu dramatischen Dichtungen abgingen; s. §. 15.

Das Resultat dieser Untersuchung ist daher dieses: Das H. L. besteht aus 2 Bestandtheilen, deren einer den II. und III., der andere den I., IV., V. und VI. Gesang umfasst. Beide sind ursprünglich wesentlich verschieden. Der erstere hat ein rein-lyrisches Gepräge, die Liebesverhältnisse darin sind allgemeiner Art, die Rede nur Alleinrede und zum Theil Anrede, die Anlage eine ganz einfache. Im anderen ist ein bestimmtes, nämlich Salomonisches Liebesverhältniss dargestellt, die Rede ist meistens Dialog und zwar unter verschiedenen Redenden, worauf eine bestimmte Eintheilung in einleitende und Haupt-Theile beruht, deren Umfang theils durch gewisse Normalzahlen im Inhalte und der Vers-

Menge abgemessen, theils durch eigenthümliche Anfangs- und End-Verse marquirt, theils durch andere Signaturen im Inhalte bezeichnet ist. Ausserdem ist der Strophenbau beider Bestandtheile und bei aller Aehnlichkeit provinzialer Färbung der Sprache doch auch der Styl verschieden, und während im lyrischen Bestandtheil Alles einfach, natürlich und kindlich ist, zeigt sich am Dichter des dramatischen Bestandtheiles ein schriftstellerischer Character, indem er nicht nur manche Reminiscenzen aus dem Schatze seiner Belesenheit einflicht, sondern auch viele Ausdrücke aus dem lyrischen Bestandtheile, und zwar erweitert, gesteigert, aus ihrer ursprünglichen Verbindung in eine andere versetzt und zu mancherlei künstlerischen Nebenzwecken (als Anfangs- oder Schlussrefrains u. s. w.) benutzt, in sein Werk überträgt. Aber offenbar ist es die Absicht dieses Dichters gewesen, die von ihm hinzugefügten Gesänge mit dem lyrischen Bestandtheil zu einem Ganzen zu verbinden. Dafür spricht theils das sichtbare Bemühen, den königlichen Liebhaber als identisch mit dem Hirten und Liebhaber des II. und III. Gesanges, und die königliche Braut als identisch mit der Jungfrau des II. und III. Gesanges darzustellen, theils der Wechsel von Anschauungen, Bildern und Werthschätzungen, die bald mehr dem speciell Salomonischen, bald mehr einem rein-menschlichen Liebesverhältniss entsprechen, theils die Beschränkung des Ideeninhalts im dramatischen Bestandtheil auf den des lyrischen Bestandtheils im Wesentlichen, theils das absichtliche im Dunkel Halten der Localangaben, damit sie nicht mit denen im II. und III. Gesange in Widerspruch gerathen, und endlich die ganze dramatische Form des H. L.

§. 6.

Verfasser des H. L.

Auch für die Lösung der Frage nach dem Verfasser des H. L. ist unsere Ansicht über die Entstehung desselben von grossem Einfluss. Vorzugsweise gestützt auf die Ueberschrift, schreibt die Tradition das Ganze dem Salomo als Verfasser zu, und man glaubt dafür eine Bestätigung darin zu finden, dass das H. L. mancherlei geschichtliche Beziehungen auf die Salomonische Zeit und Davidisch-Salomonische Monarchie enthalte und dass darin der Character Salomos und seiner Zeit zutreffend geschildert sei. Aber wenn man das Letztere auch zugeben will, so zeigt dies doch nur, dass der Dichter, der den Salomo zum Gegenstand seiner Dichtung machte, seine Aufgabe, ihn richtig darzustellen, wohl gelöst habe; wohl aber verräth sich eher in der ungewöhnlichen Häufung solcher Anspielungen auf die bekannte Persönlichkeit und Zeit Salomos, selbst auf seinen Ruhm (1, 3), und vielleicht auch auf seine Weisheit (8, 2), selbst in Stellen, wo man sie am wenigsten erwarten kann, das absichtliche Streben eines anderen Dichters, das Salomonische Liebesverhältniss als ein solches recht unverkennbar

zu zeichnen, während Salomo, wäre er selbst Verfasser gewesen, ehre seine Empfindungen und Gefühle, als seine und seiner Zeit damals allbekannte Eigenthümlichkeit dargestellt haben würde. Hierzu kommt, dass doch schwerlich Salomo, wäre er selbst der Verfasser des Ganzen oder im Besondern des dramatischen Bestandtheils, so wie es 3, 7. 11; 8, 11. 12 geschehen ist, von sich geredet, schwerlich sich selbst ein so lüsternes Verlangen, wie in 4, 5. 6; 7, 8. 9, und noch weniger seiner Geliebten ein solches Preisen seines Ruhmes oder wohl gar jedes einzelnen Körpertheiles, wie 5, 10—16 in den Mund gelegt haben würde, was selbst bei einer dramatischen Anlage des Gedichtes sich nicht begreifen liesse. Alles dieses ist jener Tradition und dem Sinne der Ueberschrift, dass Salomo Verfasser des ganzen H. L. sei, nicht günstig. Entweder ist daher diese Ueberschrift ohne Kenntniss des wahren Sachverhältnisses vorgesetzt, oder sie hat einen anderen Sinn. Das Erstere ist bei dem hohen Alter, das sie haben muss, kaum anzunehmen. Nicht nur der Verfasser der Ueberschrift des 45. Psalms, die möglicher Weise aus viel späterer Zeit stammen kann, scheint die Worte שִׁיר הַשִּׁירִים durch das jedenfalls dem Sinne nach gleich bedeutende שִׁיר יְדִידֹת*) wiedergegeben zu haben, sondern auch die Worte מַעֲשַׂי לְמֶלֶךְ und דָּבָר טוֹב in Vers 2 dieses Psalmes, der mit dem H. L. in so vielfacher Berührung steht, dürften dem שִׁיר הַשִּׁירִים לִשְׁלֹמֹה nachgebildet sein. Ja die Spracheigenthümlichkeit dieser Ueberschrift des H. L. deutet darauf hin, dass sie vom Verfasser des späteren dramatischen Bestandtheiles desselben selbst herrühre; denn demselben Verfasser, der in 1, 6 כַּרְמִי שֶׁלִּי und in 3, 7 מִטָּתוֹ שֶׁלִּשְׁלֹמֹה schrieb, weil er im Gedichte selbst das dem lyrischen Bestandtheile eigenthümliche שֶׁ beibehalten wollte, dürfte es vorzugsweise geläufig gewesen sein, in prosaischer Rede zu schreiben שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה. Es kommt also nur auf den Sinn an, den dieser Verfasser mit dieser Ueberschrift verband. Wie wir nun aber im Comment. zu 1, 1 zeigen werden, drückt die Formel אֲשֶׁר לְ, verschieden von dem einfachen לְ der Psalmen-Ueberschriften und dem einfachen Genitiv in der Ueberschrift der Sprüche und des Prediger Salomos**), nicht sowohl speciell ein Ursprungs-, sondern überhaupt ein Zugehörigkeits- oder Eigenthums-Verhältniss aus; daher es auch weit näher liegt, den Ausdruck „Lied der Lieder, dem Salomo zugehörig“ entweder so zu deuten: „Lied der Lieder, dem Salomo gewidmet“, so dass Salomo als der in diesem Liede besungene Gegenstand anzusehen ist, oder so, dass Salomo zugleich als die darin agirende und zwar in dramatischer Weise selbstständig auftretende Hauptperson bezeichnet sei, so dass jener Ausdruck so viel sagt, als „ein dem Salomo in den Mund gelegtes und nun wie sein Werk zu betrachtendes Lied.“ Für den letzteren Sinn liesse sich anführen,

*) Das Wort יְדִידוֹת, der Plural des Adject. יָדִיד, lieblich, Ps. 84, 2, steht hier jedenfalls in der Bedeutung des Abstract. „Lieblichkeiten“, was als Erklärung von שִׁיר הַשִּׁירִים angesehen werden kann.

**) Wegen der Ueberschrift des 72. Psalms, s. unten die Anmerkung.

dass es auch Ex. 15, 1 heisst: „es sangen Moses und die Kinder Israel das Lied“, und Richter 5, 1 „es sangen Debora und Barak also“, obgleich in der ersteren Stelle die Kinder Israels und in der letzteren Barak nicht als Dichter anzusehen sind, für den ersteren Sinn dagegen spricht, ausser der Ueberschrift des 45. Psalms, dass der Psalmist sein Lied auch ein דָּבָר טוֹב nennt, weil es ein מַעֲשַׂי לְמֶלֶךְ, d. i. dem König gewidmet sein und sein Lob zum Gegenstand haben soll.

Bei den vielen Beziehungen, in welchen jener Psalm zum H. L. steht, ist es kaum zu verkennen, dass wenigstens der Verfasser desselben die Ueberschrift des H. L. in diesem Sinne aufgefasst hat. Sonach lässt sich aus dieser Ueberschrift nicht mit Sicherheit auf einen Antheil Salomos an der Abfassung des H. L. schliessen, wiewohl auch ein solcher darin nicht gerade ausgeschlossen wird. Es sprechen aber andere gewichtige Gründe dafür, dass der Dichter des dramatischen Bestandtheiles die beiden von ihm vorgefundenen Liedchen des lyrischen Bestandtheiles für Lieder Salomos hielt. Die Entstehung des H. L. in seiner jetzigen Gestalt lässt sich nämlich bei dieser Annahme am besten erklären. Betrachtete nämlich der Urheber der jetzigen Gestalt desselben jene beiden Liedchen als Producte Salomos, so lag ihm auch bei der bekannten Weisheit Salomos (vergl. I. Kön., 4, 29—34; 10, 1—9) die Vermuthung nahe, dass Salomo in denselben gewiss nicht blos die Gefühle und Erlebnisse zweier Liebenden habe schildern wollen, sondern dass denselben ein tieferer Sinn, ein vollkommenerer Zweck zum Grunde liege, nämlich der der Darstellung der Liebe selbst in ihren Erscheinungen und in ihrer Macht, worin ja bekanntlich Salomo reiche Erfahrungen gemacht haben musste, und dies konnte nun auch leicht den späteren Dichter bewegen, in einigen von ihm selbst hinzugefügten Gesängen, die sich möglichst an jene Liedchen anschlossen, diese Idee noch deutlicher und zwar an einem Salomonischen Liebesverhältnisse hervortreten zu lassen, so dass er den Salomo selbst zum Hauptträger dieser Idee machte. Damit hing auch natürlich zusammen, dass dann auch, soweit es die Anbequemung an den ursprünglichen Bestandtheil zuliess, das ganze Colorit der hinzugefügten Gesänge in der Hauptsache ein Salomonisches werden und dies nicht nur im Inhalte der Reden, sondern auch in ihrer Form hervortreten musste, woraus sich nicht nur die Nachahmung der provinzialen Sprachfärbung des lyrischen Bestandtheiles, sondern namentlich im letzten Gesange auch die Vorliebe für Sentenzen und parabolische Rede, sowie im ganzen dramatischen Bestandtheil der Reichthum an Vergleichungen erklärt, worin man es der Redeweise Salomos nachzuthun meinte, Sir. 47, 18, vergl. I. König. 4, 32; Spr. c. 30.*) Auch erklärt sich um so mehr die Achtung, mit der der spätere Dichter die vorgefundenen beiden Lieder, weil Producte des berühmten Salomo, ganz unverändert liess und

*) Selbst die ganze künstliche Anlage des dramatischen Bestandtheiles und namentlich die bestimmten Zahlen-Verhältnisse darin dürften dazu dienen sollen, das Ganze als Salomonische Rede zu bezeichnen.

lieber auf mancherlei künstliche Weise den von ihm selbst hinzugefügten Bestandtheil so einrichtete, dass jene demselben als gleichartig erscheinende Theile einverleibt werden konnten. Auch steht der Annahme, dass der spätere Dichter jene beiden Liedchen mit Recht dem Salomo zugeschrieben, nichts Wesentliches entgegen. Aus 3, 2. 5 lässt sich schliessen, dass sie in Jerusalem gedichtet sind, und so können sie auch zu den 1005 Liedern gehört haben, welche dem Salomo I. Kön. 4, 32, vergl. Sir., 47, 18, zugeschrieben werden. Denn dass diese wenigstens zum Theil einen erotischen Inhalt hatten, lässt sich von einem Salomo (I. Kön. 11, 3, vergl. Psalm 127, 3 ff.) wohl erwarten, weshalb sie auch wahrscheinlich nicht in den Canon aufgenommen wurden, bis auf jene Zwei, die, dem H. L. einverleibt, einem höheren Zweck dienten. Selbst die eigenthümliche Sprachfärbung jener beiden Liedchen lässt sich gerade bei einem Salomo am leichtesten erklären. Allerdings sind die älteren Schriften des Alten Testaments, die anerkannt aus dem südlichen Palästina stammen, und namentlich die ächten Davidischen Psalmen und die dem Salomo zugeschriebenen Reden, Gedichte und Sprüche vorzugsweise von solcher ausländischen Sprachfärbung, wie sie gerade so stark in jenen Liedchen hervortritt, frei geblieben, und es ist darum auch um so unwahrscheinlicher, dass in jener Zeit schon der Volksdialect, wenigstens im südlichen Palästina, ein so gemischter gewesen sei, und dass deshalb, weil jene Liedchen den Character von Volksliedern an sich tragen, sie auch im Volksdialect gedichtet seien. Wohl aber ist es bei einem Salomo gar nicht unwahrscheinlich, dass er mit der Nachahmung einer fremdländischen Dichtungsart auch die Nachahmung der ihr entsprechenden Sprachfärbung verband. Nach Gesenius*) ist nämlich das Pronom. שֶׁ speciell dem Phönizischen eigen und ebendies dürfte mit den auf ו endigenden Worten סתו und חגוים in 2, 11. 14 der Fall sein, sowie das Wort בתר 2, 17 jedenfalls eine den Israeliten erst durch die Phönizier bekannt gewordene hinterindische Handelspflanze (s. Comment. zu 2, 17) bezeichnet, und auch der phönizische Dialect dem aramäischen, den man gewöhnlich im H. L. findet, nahe verwandt gewesen sein mag. Nun dürfte aber das erotische Hirtenlied in Syrien und Phönizien besonders heimisch gewesen sein, wie auch schon Hug vermuthet, dass eben darum die bukolische Poesie der Griechen gerade in Sicilien ihren Anfang genommen habe, weil diese Dichtungsart dahin von den Phöniziern verpflanzt worden sei; und von einem Salomo, der sich nicht nur für andere Zweige ausländischer Kunst interessirte, sondern gewiss auch durch seinen Verkehr mit Phöniziern, namentlich auch mit phönizischen Frauen (I. Kön. 11, 3—5), worunter auch phönizische Sängerinnen (Eccles. 2, 8, vergl. Jes. 23, 15. 16) gewesen sein dürften, ihre Poesie kennen gelernt hatte, lässt sich um so mehr erwarten, dass er die erotische Dichtungsart derselben durch eigene Versuche auch in die hebräische Literatur eingeführt habe, da sie seiner Sinnesart beson-

*) Gesenius sagt im Thesaur. von den Phöniziern: in quorum reliquiis omnis aetatis אשר nunquam, שֶׁ persaepe reperitur.

ders zusagen musste. Dabei war es aber eben auch natürlich, dass er nur auf diese Dichtungsart, weil sie eine ursprünglich fremdländische war, die fremdländische Sprachfärbung beschränkte und sie nicht auch auf andere prosaische oder poetische Erzeugnisse von ihm übertrug. Das Hereinziehen einer fremdländischen Dichtungsart in dem entsprechenden Dialecte in die hebräische Poesie läge somit allerdings auf gleicher Linie damit, dass Salomo den Nationaltempel vom phönizischen Baumeister Hiram bauen liess, jedoch in anderer Weise, als Hgstbrg. Seite 237 meint.

Wenn es daher nach dem Obigen auch unthunlich ist, den dramatischen Bestandtheil des H. L. dem Salomo zuzuschreiben, so hindert uns doch nichts, die beiden Liedchen in 2, 8—3, 5 für Lieder Salomos zu halten, vielmehr spricht die Beschaffenheit des Ganzen dafür, indem ein späterer Dichter dadurch, dass dieselben als Salomonische Lieder bekannt waren, sich am meisten veranlasst finden konnte, in Salomonischem Geiste die Idee der Liebe und ihrer Macht an einem Salomonischen Liebesverhältnisse in ähnlichen hinzugedichteten Gesängen darzustellen und dieser Darstellung jene Liedchen mit einzuverleiben. Auch erklärt sich dann am vollkommensten die Ueberschrift, denn der spätere Dichter konnte um so mehr das Ganze ein dem Salomo zugehöriges Gedicht nennen, da es nicht nur den Salomo feierte, sondern da dieser auch darin als eine der redenden Hauptpersonen figurirte*) und ein „Lied der Lieder“, um es als ein dem Preise eines solchen Königs würdiges zu bezeichnen, vergl. Ps. 45, 2. Wer nun aber der Dichter sei, der dem H. L. seine jetzige Gestalt gegeben, lässt sich nicht ermitteln.

Anmerkung. Eine ähnliche Bedeutung wie die Ueberschrift des H. L. dürfte die einfache Ueberschrift des 72. Psalms haben, deren späterer Urheber wahrscheinlich meinte, er sei „auf Salomo selbst“ (לִשְׁלֹמֹה) gedichtet, während dagegen dieser Psalm jedenfalls die zu hoffende Wiederkehr einer so friedlichen, glücklichen und glorreichen Zeit feiert, wie sie unter Salomo gewesen war; so dass er also die Regierungszeit des historischen Salomo als ein Ideal vor Augen hatte, nach dem er das Bild des unter einem künftigen König zu erwartenden Glückes entwarf, worauf „der Frieden, den die Berge tragen“, Vers 3 und 7, vergl. I. Kön. 4, 24. 25, die Gerechtigkeit des gepriesenen Königs, Vers 1—3. 12—14, vergl. I. Kön. 3, 5—28, die unter ihm gedeihende Volkswohlfahrt, Vers 6. 7. 16, vergl. I. Kön. 4, 25, namentlich auch die ausgebreitete Herrschaft und die Achtung bei entfernten Völkern (Vers 8—11. 15. 17. vergl. I. Kön. 4, 34. 10, 1—10 u. a. m.) hindeuten. Aber von Salomo selbst, wie Hgstbg. S. 233 ff. meint, kann dieser Ps. nicht sein, da dieser schwerlich so seine eigene Regierung als Typus des messianischen Reichs aufgestellt haben dürfte. Vielmehr begreift sich der Ideenkreis und die Sprache dieses Ps. am vollständigsten als Nachahmung und Erweiterung ähnlicher messianischen Schilderungen eines Micha (c. 5, 1—4), Zacharias (c. 9, 19 ff.) und Jesaias (c. 9, 6. 7) und ganz besonders deutet die Beziehung auf die Gerechtigkeit des Königs auch gegen den Armen und Geringen auf eine Verwandtschaft mit Jes. 11, 4. 5 und überhaupt auf die Zeit des Jesaias und Micha hin, man vergleiche den Ausdruck שַׂר־שָׁלוֹם Jes. 9, 5 und רוּחַ חָכְמָה Jes. 11, 2. vergl. I. Kön. 3, 12. 4, 29. Die Verbindung des Libanon, des Sprossens und Blühens und des Ruhmes in Vers 16. 17 erinnert

*) Somit führte die Ueberschrift ebenso den Salomo redend ein, wie die Ueberschriften Ex. 15, 1. Richt. 5, 1, den Moses und die Debora redend einführen.

dagegen nicht sowohl an das H. L., als vielmehr an die ähnliche Verbindung dieser Momente in Hos. 14, 7. 8, vergl. noch Vers 6 mit Hos. 14, 6, sowie auch sich mancherlei Hindeutungen auf die salomon. Traditionen im I. B. der Könige finden, man vergl. das וִיחִי Vers 15 mit I. Kön. 3, 14, die Worte וְיִתֶּן־לוֹ מִזְּהַב שְׁבָא Vers 15 mit I. König 10, 1—10 und das Wort יְבָרְכֶנְהוּ Vers 15 und 17 mit I. Kön. 2, 45. 10, 8. Somit ist dieser Psalm jedenfalls von einem Dichter der nachjesaianischen Zeit, der keine glorreichere Regierung der Fürsten Israels, als die des Salomo kannte.

§. 7.

Zeit der Entstehung der jetzigen Gestalt des H. L.

Nur über die Zeit, in welcher das H. L. seine jetzige Gestalt erhalten haben mag, nicht aber über den Urheber derselben, giebt das Gedicht selbst einige zu beachtende Fingerzeige, die aber erst dann in ihrer ganzen Bedeutsamkeit erscheinen, wenn zunächst durch genauere Beachtung des Verhältnisses, in welchem das H. L. zu anderen Schriften des A. T. steht, ein bestimmteres Resultat gewonnen ist. Es lässt sich nämlich nicht verkennen, dass einerseits der Dichter des dramatischen Bestandtheils des H. L. frühere Schriften des A. T. vor Augen gehabt hat (s. §. 5), anderseits aber auch in späteren Schriften sich Anklänge an das H. L. finden, die nicht zufällig sein können. Zwischen beiderlei Schriften muss also die Entstehung des H. L. in der Mitte liegen. Freilich bieten hierbei die Anspielungen des H. L. an Stellen der Genesis, der Exod. und Num. einen weniger festen Anhalt und sie beweisen eben nur, dass das H. L. später als jene Schriften des Pentat. verfasst ist; wohl zu beachten dagegen ist die wahrscheinliche Benutzung derjenigen Stellen aus den Büchern Samuelis, wo von der Schönheit der Glieder der David'schen Familie die Rede ist, da nach dem, was de Wette, Einleitung ins A. T. §. 180, und Thenius, Einleitung zu den Büchern Samuel. S. XX. sq. und zu II. Sam. 8, 7. 14, 27, anführen, die Bücher Samuelis ihre jetzige Gestalt erst nach der Trennung des Reichs erhalten haben dürften. Demnach könnte auch das H. L. erst seine jetzige Gestalt unter oder nach Rehabeam erhalten haben.

Als eine der ältesten Schriften des A. T. dagegen, welche bereits das Dasein des H. L. sicher voraussetzen, ist das Buch des Propheten Hoseas zu betrachten. Dieser stellt nämlich Jehoven als den Gemahl der zur rechtmässigen Gattin erwählten israelitischen Nation dar, welche aber durch ihren Hang zum Götzendienst und durch ihr Buhlen um die Gunst der Assyrer und Aegypter die Treue gegen Jehova gebrochen habe; und bei der Darstellung dieses Verhältnisses werden viele Ausdrücke gebraucht, die offenbar dem H. L. entlehnt sind. So z. B. spricht daselbst 2, 7 das Weib: „ich will meinem Buhlen nachlaufen“ und 2, 9. 5, 6 heisst es von ihr: „sie wird ihren Buhlen nachlaufen und sie nicht einholen, wird sie suchen und nicht finden, und sagen: ich will wieder zu meinem vorigen Manne gehen, da mirs besser ging,“ vergl. H. L. 3, 2. 5, 6 ff. 7, 1. Aehnlich

heisst es von ihr Hos. 5,6: „alsdann wird sie kommen mit ihren Schaafen und Rindern, den Herrn zu suchen, aber ihn nicht finden, denn er hat sich von ihr gewandt," vergl. H. L. 1,7. 8; 5,6. Jehova aber spricht zu ihr Hos. 3,3: „du sollst keines anderen Mannes sein und auch ich will dir angehören", vergl. H. L. 2,16. 6,3. 7,11. Er heisst sie in 2,4 ihre Ehebrecherei von ihren Brüsten wegthun, vergl. H. L. 7,8. 9; 4,6. 10. 11; 5,1; er will sie 2,16. 17 in die Wüste führen und ihr da einen Weinberg geben, vergl. H. L. 1,6; 8,12; 3,6; 8,5; er will 5,15; 6,1 wieder an seinen Ort gehen, bis die Israeliten bestraft sein Angesicht suchen, und in ihrer Noth werden sie ihn frühe suchen und sprechen: kommt, wir wollen wieder zu Jehova zurückkehren, denn die Morgenröthe ist sein Ausgang, vergl. H. L. 5,6—9; 6,10. 11. Es wird ein Ostwind kommen, ein Sturm Jehovas (vergl. H. L. 8,6) von der Wüste her sich erheben und ihren Brunnen austrocknen, ihren Quell versiegen machen, Hos. 13,15, vergl. H. L. 4,14. 15. Wenn sich aber Israel bekehrt hat, soll es sprossen wie eine Lilie (H. L. 2,1. 2), Wurzel treiben wie der Libanon, ausbreiten sollen sich seine Zweige (H. L. 7,9) und sein Duft soll sein wie der des Libanon (H. L. 1,2. 3; 4,11); unter Jehovas Schatten sitzend (H. L. 2,3) werden sie Getreide erzeugen und sprossen wie der Weinstock (H. L. 6,11; 7,13), ihr Name wird sein wie der Wein des Libanon (H. L. 1,2 3; 4,11); Jehova wird Israel gnädig ansehen wie eine grünende Cypresse (H. L. 8,10; 1,17), von ihm soll es seine Frucht erhalten (H. L. 2,3) s. Hos. 14,5—9 u. s. w. Da nun Hoseas seine Weissagungen wahrscheinlich in der letzten Zeit des Menahem aufzeichnete, so wäre also dadurch das Dasein des H. L. bis über a. 762 v. Chr. aufwärts bezeugt. — Ja es scheint sogar schon Joel das H. L. gekannt zu haben. Darauf führt zunächst der Gebrauch der Ausdrücke תמרות עשן (Joel 3,3 H. L. 3,6) und תפוח (Joel 1,12, H. L. 2,3; 7,9), welcher nur diesen beiden Büchern des A. T., und wohl nicht zufällig, gemein ist. Der Dichter des H. L. dürfte nämlich in 3,6 die Worte עָלָה קִיטֹר הָאָרֶץ כְּקִיטֹר הַכִּבְשָׁן Gen. 19,28 vor Augen gehabt haben, weshalb er auch die ähnlich klingenden Worte מְקֻטֶּרֶת מֹר folgen liess, aber statt קיטר den Ausdruck תימרות עשן wählte, weil ihm jener wahrscheinlich ein nomen mali ominis dünkte. Dem Joel aber, der von nahenden Strafgerichten spricht, lag es eigentlich näher, sich des Wortes קִיטֹר, vergl. Ps. 119,83; 148,8 oder des einfachen עשן, wie Ex. 19,18, Ps. 18,9 zu bedienen; daher sich bei ihm die Wahl des jedenfalls poetischen Wortes תִּמְרוֹת kaum anders als durch Entlehnung aus dem H. L. erklären lässt. Auch der Gebrauch des Wortes תַּפּוּחַ erklärt sich im H. L. leicht bei der Vorliebe des Dichters für Nennung seltener Gewächse, während es gerade bei Joel auffallen muss, dass er nach den Früchten des Feldes und unter den Bäumen des Feldes, also den gewöhnlichen Fruchtbäumen, den Apfelbaum nennt (s. Comment. zu 2,3), und die Verbindung desselben mit dem Weinstock und Feigenbaum daselbst, wie H. L. 2,13, macht es zugleich wahrscheinlich, dass Joel

auch 1, 11 bei den daselbst genannten Winzern an die Winzerin im H. L. 2, 8—17 gedacht habe. Unter diesen Umständen dürfte um so mehr auch bei Joel der Garten Edens (3, 3) an H. L. 4, 12. 13, das Triefen der Berge von Most, das Fliessen der Hügel mit Milch und der Reichthum der Bäche an fliessendem Wasser (4, 18) an H. L. 4, 11. 15; 5, 1 (wobei auch das Wort יִטְּפוּ zu bemerken, vergl. H. L. 4, 11) und H. L. 5, 12 (wobei das Wort אפיקי und die Verbindung von הרים und גבעות, vergl. H. L. 2, 8; 4, 6 zu beachten), und der aus dem Tempel, als Abbild des Gartens Edens (vergl. Ezech. 28, 12—44) fliessende Quell an H. L. 4, 15 erinnern. Da nun Joel zwischen 889 — 850 v. Chr. geschrieben haben dürfte (s. Hitzig, d. kl. Proph.), so würde das Vorhandensein des H. L., wenn Joel es gekannt hat, noch über diese Zeit hinauf gerückt werden müssen.

Noch näher dem Ziele dürfte die grosse Verwandtschaft führen, in welcher der 45 Ps. mit dem H. L. steht und welche schon der Verfasser der Ueberschrift dieses Psalms bemerkt hat, indem daselbst nicht nur die Worte שִׁיר יְדִידֹת gleichbedeutend mit dem שִׁיר הַשִּׁירִים in der Ueberschrift des H. L. sind, sondern auch die Worte עַל־שֹׁשַׁנִּים insofern an H. L. 2, 1. 2; 5, 13 erinnern, als jedenfalls „die Lilien“ in jener Ueberschrift symbolisch die Hauptpersonen und somit den Hauptinhalt des H. L. bezeichnen und dieses als Muster andeuten sollen, nach welchem jener Psalm musikalisch zu behandeln sei. Im Psalm selbst aber tritt noch weit mehr hervor, was er mit dem H. L. gemein hat. So gleich im Anfang die Verbindung der Worte מַעֲשַׂי־לְמֶלֶךְ und דָּבָר טוֹב ähnlich wie שִׁר הַשִּׁירִים שֶׁלִּשְׁלֹמֹה H. L. 1, 1. Gemeinsam ferner ist, dass der Gepriesene ein König, und zwar bald מֶלֶךְ bald הַמֶּלֶךְ genannt wird (H. L. 7, 6 und 1, 4. 12; 3, 9), dass er der Schönste unter den Menschenkindern (Vers 3, vergl. H. L. 5, 9. 16), dass an ihm die Holdseligkeit der Lippen (Vers 3, vergl. H. L. 4, 11; 5, 13), sein Ruhm (שֵׁם Vers 18 wie H. L. 1, 3), sein ganzes stattliches und königliches Auftreten (Vers 4, vergl. H. L. 5, 10—16), sowie der Besitz vornehmer und schöner Frauen (Vers 10—16, vergl. H. L. 6, 8. 9) besonders hervorgehoben werden. Auch liegt es sehr nahe, bei dem Gesalbten mit dem Oel der Freude Vers 8 an H. L. 3, 11, vergl. 3, 6; 4, 10, bei dem Duften der Kleider von Myrrhe, Aloe und Cassia Vers 9 an H. L. 4, 11. 14; 3, 6, bei dem Elfenbeinpalast Vers 9 an H. L. 7, 5, bei חֲגוֹר חַרְבְּךָ עַל־יָרֵךְ גִּבּוֹר Vers 4 an H. L. 3, 7, 8, bei בַּת־מֶלֶךְ Vers 14 an H. L. 7, 2, bei dem Vergessen des Vaterhauses von Seiten der königlichen Gemahlin Vers 11 an das Mutterhaus der Sulamit H. L. 7, 12—8, 4 zu denken. Namentlich offenbart sich darin eine schwerlich blos zufällige Gemeinschaft der Ansichten, dass sich ebenso in Vers 11. 12 das Verlangen des Königs nach der Gemahlin und die Ermahnung an diese, sich dem König, als ihrem Herrn, liebend hinzugeben, ausspricht, wie einerseits H. L. 2, 14; 4, 6. 16; 5, 1; 7, 8—10; 8, 13 und anderseits H. L. 2, 16; 6, 3; 7, 11; 8, 11. 12, und dass die Gefeierte unter

dem Jubel der Jungfrauen dem König zugeführt wird Vers 15, 16, vergl. H. L. 1, 3. 4. Selbst im Sprachgebrauch berühren sich beide Gedichte auffallend. Beide haben die Femininform אהלות Vers 8 und H. L. 4, 14, beide das Adjectiv טוב in der Bedeutung „lieblich, angenehm“, das Vb. אמר in der Bedeutung „denken, wünschen“ (Vers 2 und H. L. 1, 2. 3; 4, 10; 7, 9), das Vb. זָכַר in der Bedeutung „preisen“ und in unmittelbarer Nähe das nom. שֵׁם in der Bedeutung „Ruhm“ Vers 18 und H. L. 1, 3. 4. Auch die בַּת־צוֹר Vers 13 dürfte in ähnlicher Weise zu nehmen sein, wie im H. L. die „Töchter Jerusalems“ (vergl. die Töchter Canaans, Zions u. a. Gen. 36, 2, Jes. 3, 17). Beide Dichter lieben die Asyndeta (Vers 5. 9 und oft im H. L.), beide haben das לְ vor einem Substant. bei einem Zeitwort der Bewegung, um die Art und Weise derselben anzugeben, Vers 15 und H. L. 7, 10, beide auch wohl den seltenen Plur. auf ִי — Vers 9 מִנִּי vergl. H. L. (1. 9) 6,12. Ew. Lehrb. §. 177 a., beiden ist die Verdopplung der Buchstaben gemeinsam, wie Vers 3 יפיפית vergl. H. L. 5, 11 das Wort תלתלים und 7, 9 סנסנים; sowie auch manche Wortverbindungen Aehnlichkeit haben, wie Vers 14 כל־כבודה בת־מלך vergl. H. L. 4, 7; 5, 16 und 7, 2, die Verbindung von Myrrhe und Aloe (s. oben), die Genossen des Königs Vers 8, vergl. H. L. 1, 8; 8, 13. Selbst der unvermittelte Uebergang der Rede aus der 2. Pers. in die 3. Vers 15. 16 erinnert an H. L. 1, 2—4; 2, 3 ff., und der Strophenbau ist wenigstens insofern ähnlich, als der Psalm aus 3 dreizehnzeiligen Strophen besteht, von denen die erste 5, die anderen beiden je 6 Verse haben. — Diese grosse Aehnlichkeit beider Dichtungen im Ganzen und Einzelnen erklärt sich offenbar kaum anders, als dass sie entweder beide nur einen Verfasser haben, wie denn auch der Dichter des dramatischen Bestandtheils im H. L. sich öfters in Gedanken und Worten wiederholt, oder dass ein Dichter das Werk des anderen vor Augen hatte, wobei jedoch dem H. L. die Priorität zuzuerkennen sein würde, man vergleiche שיר השירים שלשלמה H. L. 1, 1 und das mehrerklärende אמר טוב — — מעשי למלך Ps. 45, 2, ebenso das איש חרבו על־ירכו H. L. 3, 8 und das gewöhnlichere חגור חרבך על־ירך Ps. 45, 4 u. a. m. Jedenfalls aber können beide Gedichte nach den in ihnen liegenden Anspielungen der Zeit ihrer Entstehung nach nicht weit auseinander liegen. Achtet man nämlich darauf, dass der 45. Psalm einen König feiert, der ohne königl. Ahnen zu haben (Vers 17) vor seinen übrigen Genossen nur wegen seiner Gott gefälligen Vorzüge gesalbt und von Gott zum Throne erhoben worden ist, Vers 3—5. 8, dem als Stifter einer neuen Dynastie eine lange Dauer derselben verheissen wird, Vers 7. 8, der in Elfenbeinpalästen wohnt, Vers 9, und als ritterlicher Held geschildert wird, Vers 4 ff.; so lässt sich daraus und aus anderen Andeutungen kaum verkennen, dass damit der Emporkömmling Jehu gemeint sei, der Anfangs bei der theokratischen Partei im Reiche Israel sehr gut angeschrieben stand und von dem auch das Alles ausgesagt wird, s. I. Kön. 19, 16; II. Kön. 9, 1—3, bes. Vers 5. 6., vergl. Ps. 45, 8; I. Kön. 22, 39, vergl. Ps. 45, 9; II. Kön. 9, 20, vergl. Ps. 45, 5; II. Kön. 9, 24, vergl. Ps. 45, 6;

II. Kön. 10, 30; 15, 12, vergl. Ps. 45, 7. Somit ist jedenfalls dieser Psalm bald nach Jehus Regierungsantritt gedichtet, also c. 884 v. Chr. Nun aber trifft hiermit auch Mehreres im H. L. zusammen. Seit Ahabs Vermählung mit Isabel scheinen sich mancherlei phönizische Elemente, namentlich phönizischer Luxus dem Hof- und Volksleben im nördlichen Israel beigemischt zu haben, welcher durch den ausgebreiteten Handel bei den Phöniziern bis zu einem hohen Grade gestiegen war, s. Ezech. 27, 12—24. So baute denn Ahab ein elfenbeinernes Haus, was I. Kön. 22, 39 als etwas Ausserordentliches ganz besonders erwähnt wird, und legte Gärten an, I. Kön. 21, 1. 2. Von solchem Luxus zeugt aber auch nicht nur Ps. 45, indem darin Vers 14 goldgestickte und buntgefärbte Kleider und Vers 9 die kostbarsten Parfümerien, selbst der Palast aus Elfenbein erwähnt werden, welches alles vorzugsweise Gegenstände des phönizischen Handels waren, s. Ezech. 27, 16. 24. 19. 22. 15, Jes. 23, 18, sondern auch, und noch weit mehr das H. L., besonders der dramatische Theil desselben. Denn in diesem werden mit einer gewissen Vorliebe die feinsten ausländischen, zumeist indischen Räucher- und Salben-Ingredienzen genannt, und ebenso die kostbarsten Kunstwerke (1, 11; 7, 2. 3; 5, 14. 15) und Edelsteine, unter denen namentlich der Tarschisch 5, 14. Auch erklärt sich am leichtesten die Erwähnung künstlich angelegter Parks mit dem ostasiatischen Namen פַּרְדֵּס durch die Annahme, dass in jener Zeit die Kenntniss derselben durch die Phönizier an den samaritanischen Hof gekommen und dass ihre Anlage daselbst nachgeahmt worden war, vergl. גַּן יָרָק I. Kön. 21, 2. Vielleicht war auch erst damals der früher nicht erwähnte Apfelbaum durch die Phönizier aus Syrien, wo er in besonderer Güte gedieh, in Palästina eingeführt worden, und der Vergleich des Halses mit dem Elfenbeinthurm lässt ebenso an eine damals gerade berühmte Seltenheit denken (s. den Comment. zu 7, 5). Somit scheint es, als habe der Dichter alle damalige Pracht des samaritanischen Hofes vor Augen gehabt und auf die Salomonische Zeit übertragen. Ebenso passt zu diesen Zeitverhältnissen die Erwähnung der Stadt Thirza, die, neben Jerusalem genannt, doch gewiss zunächst an eine Zeit denken lässt, wo Thirza als hauptsächlichste Stadt des nördlichen Reichs der Hauptstadt des südlichen an die Seite gestellt werden konnte, was nur zur Zeit Omri's und seiner nächsten Nachfolger bis zu grösserer Blüthe Samarias nahe lag, s. Comment. zu 6, 4. Dies Alles zusammengenommen macht es höcht wahrscheinlich, dass das H. L. zwischen der Erbauung des Elfenbein-Palastes Ahabs und dem Regierungsantritt Jehus, also ungefähr zwischen 919—884 v. Chr. seine jetzige Gestalt erhalten hat.*)

---

*) Dass das H. L., wie Hitzig meint, wegen 4, 4; 7, 5 noch vor dem I. Kön. 15, 20 erwähnten Kriege, etwa unter Baesa, entstanden sein müsse, ist ohne Grund; denn der 7, 5 erwähnte Thurm kann ja gerade in Folge dieser Kriege zur Abwehr fernerer feindlichen Einfälle erbaut worden sein und der 4, 4 erwähnte ist ein ganz anderer. Auch war wohl die Regierung des Baesa keine so ganz friedliche (s. I. Kön. 15, 16, ver-

Auch scheint der Dichter, dem das H. L. seine jetzige Gestalt verdankt, ein Nordpalästinenser gewesen zu sein. Mit einer gewissen Vorliebe erwähnt er Orte, Gegenden und Gegenstände, die dem nördlichen Reiche angehörten und seine Bilder und Vergleiche bewegen sich vorzugsweise gern um den Libanon und Antilibanon mit seinen Cedern und Cypressen, seinen erfrischenden Gewässern und wilden Thieren, während er aus dem südlichen Reiche nur die bekannte Duft- und Färbepflanze, Alhenna Engedi's nennt und sich mit der Hauptstadt des südlichen Reichs bekannt zeigt, die aber bei den gerade damals freundschaftlichen Verhältnissen zwischen dem nördlichen und südlichen Königshause von vielen Nordpalästinensern besucht werden mochte. Auch konnte ein Dichter des nördlichen Reichs, das mit den canaanäisch und aramäisch redenden Nachbarn in nahem Verkehr stand, und darum wohl frühzeitig fremde Elemente in die Volkssprache aufgenommen hatte, wo seit Isabel namentlich phönizischer Einfluss auf Poesie und Sprache sich geltend gemacht haben mochte, theils um so leichter die Sprache der vorgefundenen beiden Liedchen nachahmen, theils um so mehr damit auf den Beifall seiner Landsleute rechnen, während man in Südpalästina wohl kaum beifällig aufgenommen haben würde, dass man dem König Salomo eine so fremdartig gemischte Sprache in den Mund gelegt. Hierzu kommt, dass der jedenfalls in Nordpalästina gedichtete 45. Psalm wohl das älteste Product ist, worin sich unzweifelhafte Berührungen mit dem H. L. finden, dem hierin der ebenfalls nordpalästinensische Hoseas folgt. Auch kann es um so weniger befremden, dass aus den §. 5 angeführten Gründen ein nordpalästinischer Dichter den Salomo zur Hauptperson seines Gedichtes machte, da nicht nur der Ruhm Salomonischer Herrlichkeit und Frauenliebe dem Gesammtreiche angehörte, sowie auch später noch Salomos Regierung Allen als ein Ideal des Glückes und Ruhmes galt (s. Ps. 72), sondern da auch gerade in der Zeit Ahabs und seiner nächsten Nachfolger das Verhältniss beider Reiche ein freundliches war und wohl auch in der Herrlichkeit des Hauses Ahab, vielleicht selbst in dessen Ueppigkeit (vergl. I. Kön. 22, 38. II. Kön. 10, 1) die Salomonische Zeit sich wiederzuspiegeln schien. Selbst, wenn Salomo gar keinen Antheil am H. L. hätte, würde sich noch am ersten die Entstehung des H. L. in dieser Zeit so erklären, dass die beiden Liedchen des lyrischen Bestandtheils zunächst unmittelbar oder mittelbar dem phönizischen Einflusse am Hofe Ahabs ihr Dasein verdankten und dann von einem anderen Dichter jener Zeit seinem, ein Salomonisches Liebesverhältniss darstellenden grösseren Gedichte einverleibt wurden; indess bliebe dann sowohl die Anrede an die Töchter Jerusalems in 3, 5, als auch überhaupt unerklärt, warum das Liebesverhältniss ein Salomonisches ist. —

---

gleiche Vers 6. 7), wie sie Hitzig gerade für die Entstehung des H. L. voraussetzen zu müssen glaubt, während doch in der langen, nur durch einige und zwar meistens glückliche Kriege unterbrochenen, Regierung Ahabs mancherlei Werke des Friedens vollendet wurden, s. I. Kön. 21, 2; 22, 39.

Zwar von geringerem Einfluss auf die Bestimmung der Entstehungszeit des H. L., aber in anderer Hinsicht merkwürdig, ist das Verhältniss, in welchem noch einige andere Schriften des A. T. zu demselben stehen. Hierher gehört zunächst der sogenannte Segen Bileams nebst den dazu gehörigen historischen Einleitungen in Num. c. 23, 9—24, 24. Denn wen erinnert nicht in diesen historischen Einleitungen der Zuruf Balaks an Bileam: בְּרַח לְךָ in 24, 11 an H. L. 8, 14 und die in 22, 18 und 24, 13 wiederholt vorkommende Formel: אִם יִתֶּן־לִי בָלָק מְלֹא בֵיתוֹ כֶּסֶף וְזָהָב an H. L. 8, 7? Da nun aber die poetische Formel ברח לך jedenfalls mehr für das H. L. passt, der Ausdruck מלא ביתו כסף וזהב aber eher wie eine Erklärung des Wortes הון ביתו aussieht, so muss es zweifelhaft sein, wo man die grössere Ursprünglichkeit zu suchen habe. Anders ist es aber mit den unverkennbaren Beziehungen des H. L. zu einzelnen Stellen im Segen Bileams selbst. Das Umschauen (שׁוּר) vom Haupte der Libanonshöhen und den Bergen der Parder (H. L. 4, 8) erscheint als weitere Ausführung und zugleich als Uebertragung auf bestimmte Berge aus Num. 23, 9, vergl. 24, 17. Noch mehr aber tritt diese Verwandtschaft in Num. 24, 5—7 hervor, wo es heisst:

„Wie lieblich sind deine Zelte, Jacob,
Deine Hütten, Israel!
Wie Bäche breiten sie sich aus,
Wie Gärten an einem Strom,
Wie Aloebäume, die Jehova pflanzte,
Wie Cedern am Gewässer.
Aus seinem Eimer wird (viel) Wasser rinnen
Und seine Saat an reichem Gewässer stehen.

Wer denkt hier nicht bei der Verbindung der Worte אֹהָלִים und מִשְׁכְּנוֹת an H. L. 1, 5. 8, bei מַה־טֹּבוּ in der Bedeutung „wie lieblich“ an H. L. 4, 10, bei den Aloebäumen, den Gärten am Strom und dem rinnenden Wasser (יִזַּל) an H. L. 4, 12—15; 1, 11, wobei noch die מַיִם רַבִּים an H. L. 8, 7 erinnern. Ausserdem beachte man noch den Ausdruck לְכָה אָרָה־לִּי in 23, 7, vergl. H. L. 2, 10. 13 und das abwehrende מָה in 23, 8, vergl. H. L. 5, 8; 8, 4. Findet aber wirklich in diesen Stellen, was kaum verkannt werden kann, Abhängigkeit des einen Dichters von dem anderen Statt, so müssen wir nach den Regeln der Kritik dem Segen Bileams die grössere Ursprünglichkeit beimessen, weil in ihm Alles einfacher und dem ganzen Ideenkreis angemessen ist. Da nämlich Bileam das Lager Israels im fruchtbaren Jordanthale vor sich hat, so war es ihm ganz natürlich, die Ausbreitung Israels selbst mit der Ausbreitung eines paradiesischen, wohlbewässerten und an edeln Früchten reichen Thales zu vergleichen, wobei ihm jedenfalls noch Gen. 2, 8—10 vor Augen schwebte, während sonst im H. L. Sulam. nicht selbst ein Garten ist, sondern einen Garten besitzt. Auch ist jedenfalls der Vergleich eines Volkes mit Gärten und Flussthälern ursprünglich angemessener, als der einer einzelnen Person in Bezug auf ihre Reize mit jenen und erklärt sich darum im H. L. erst als Entlehnung aus Num. l. l. — Das Verhältniss des H. L. zu dem Segen Bileams steht daher so, dass das H. L. jünger als der eigentliche

Segen Bileams, aber älter als die historischen Einleitungen dazu zu sein scheint. *)

In einem merkwürdigen, bisher nicht scharf genug beachteten, Verhältnisse zum H. L. stehen ferner die Sprüche Salomonis. Während nämlich die 10,1; 25,1 bestimmt als Sprüche Salomos bezeichneten Sammlungen in c. 10—22,16 und c. 25—29 gar keine wesentlichen Berührungen mit dem H. L. erkennen lassen, weder in der Sprache noch in den Gedanken**), sind dagegen die anonyme Spruchsammlung c. 1,8 bis c. 9, dann die der Sprüche der Weisen, 22,17 bis c. 24, und die letzte Sammlung in c. 30 und 31 besonders reich an denselben. Wie Hoseas, so entlehnen nämlich auch diese Spruchsammlungen dem H. L. vorzugsweise viele Züge zur Darstellung eines buhlerischen Weibes, der זָרָה oder נָכְרִיָּה, namentlich in 7,6—23; 5,3—23; 6,24—35, womit die Warnung vor dem Wein, als Beförderungsmittel der Wollust, in 23,31—33 zusammenhängt. Denn wer denkt nicht bei der Abenddämmerung und Mitternacht, in der die Buhlerin in Spr. 7,9 dem Jüngling entgegengeht, an H. L. 3,1 f. und 5,2 ff., bei dem Hurengewand 7,10 an das רדיד in H. L. 5,7, bei ihrem leidenschaftlichen Wesen, das sie nicht mehr im Hause bleiben lässt, in 7,11 an H. L. 3,2; 5,4 (vergl. namentlich הֹמִיָּה הִיא = מֵעַי הָמוּ), und wie sie draussen auf der Strasse an den Ecken auf ihn lauert, 7,12 an H. L. 3,2, wie sie ihn festhält und küsst, 7,13 an H. L. 3,4; 8,1, wie sie ihr Lager mit Myrrhen, Aloe und Zimmet duftend macht 7,17 an H. L. 5,5; 4,14, wie sie ihn in 7,18, vergl. 5,19 zum Liebesgenuss einladet, an H. L. 8,2, vergl. mit 5,1; 7,9. 10? Auch Nebenzüge sind daselbst aus dem H. L. entlehnt, so in 7,4, vergl. H. L. 5,4; 2,9. Aehnlich ist es mit der Warnung vor der Buhlerin in Spr. 5,3—23. Man vergl. 5,3 mit H. L. 4,11; 7,10, so 5,9—11 mit H. L. 8,7, so 5,15 mit H. L. 4,15, und 5,19 mit H. L. 4,5. 6; 5,1; 2,17; 7,9. 10. In der Warnung vor fremden Weibern 6,25—34 bietet namentlich Vers 25 eine Beziehung auf H. L. 1,15; 4,9 und in Vers 31. 34 die Verbindung der Worte „alles Gute in seinem Hause" und der קנאת חמת־גבר eine solche an H. L. 8,7 dar. Auch die in 23—33 befindliche Warnung vor dem Weine, als Beförderungsmittel der Wollust (vergl. H. L. 5,1; 8,1. 2) enthält solche Anspielungen an das H. L. z. B. die Wortverbindung הלֵּךְ משרים, vergl. H. L. 7,10; und endlich ist in dem alphabetischen Liede c. 31 nicht nur in Vers 28 die Anspielung an H. L. 6,8. 9 unverkennbar, sondern auch dies ganze Lied dürfte den Nebenzweck haben, ein der Sulamit ganz entgegengesetztes, weibliches Ideal aufzustellen, vergl. besonders Vers 30 mit H. L. 8,8—10. Für zufällig wird Niemand diese Berührungen mit dem H. L. halten wollen; aber ebensowenig lässt sich daraus auf die Identität der Verfasser schliessen; wohl aber eine Abhängigkeit des Spruchdichters vom H. L. in je-

*) Wir behalten uns vor, über diesen Segen Bileams an einem anderen Orte noch mehr zu sagen.

**) Spr. 16,24 ist eher mit Ps. 19,11 als mit H. L. 4,11, und Spr. 20,13 gar nicht mit H. L. 5,2 zu vergleichen.

nen Stellen erkennen. Nicht nur der Strophenbau und Rhythmus (s. Bertheau, Einl. §. 2 und 5), sondern auch der Sprachgebrauch, ist bei allen Aehnlichkeiten des letzteren im Einzelnen, doch im Ganzen wesentlich von dem des H. L. verschieden, wobei selbst Dialect-Verschiedenheiten sich zeigen, wie נצר 27, 18 = נטר H.L. 1, 6; 8, 12, דַּדִּים 5, 19 = שָׁדַיִם H. L. 7, 6, כִּמְעַט 5, 14 = "כִּמְעַט שֶׁ H. L. 3, 4 u. a. m. Auffallend tritt zugleich die Abhängigkeit des Spruchdichters vom H. L. darin hervor, dass Manches, was von Sulamit im guten Sinne gesagt ist, in den Sprüchen von einer Buhlerin, und darum in schlechterem Sinne steht; wie denn das רְדִיד anständiger Frauen (H. L. 5, 7) Spr. 7, 10 in ein Hurengewand, das in H. L. 5, 4 sich regende Mitleid in Sp. 7, 11 in Liebesbrunst, das Bild der Quelle und des sprudelnden Wassers im H. L. 4, 12. 15 auf Erquickung deutend, in Sp. 5, 15. 16 zur Anspielung auf fleischlichen Liebesgenuss, das Salben der Hände und Parfümiren der Kleider (H. L. 4, 11. 14; 5, 5) zum Parfümiren des ehebrecherischen Lagers in Spr. 7, 17 umgewandelt, und der Ausdruck im H. L. 8, 7 „alles Gut des Hauses für die Liebe geben" in Spr. 6, 31; 5, 9 in einem viel unedleren Sinne gebraucht ist. Auch zeigt sich diese Abhängigkeit darin, dass manches im H. L. kurz und dunkel Gesagte in den Sprüchen breiter auseinander gelegt und verständlicher ausgedrückt ist, vergl. Spr. 7, 9 mit H. L. 3, 1; 2, 17, Spr. 5, 19. 20 mit H. L. 7, 9. 10, Spr. 7, 11. 12 mit H. L. 3, 2; dass ferner die Worte aus mehreren getrennt liegenden Stellen des H. L. vereinigt werden, wie Spr. 7, 13, vergl. H. L. 3, 4; 8, 1, Spr. 7, 17 aus H. L. 5, 5; 4, 14, Spr. 7. 18 aus H. L. 3, 5; 7, 9. 10, Spr. 5, 3 aus H. L. 4, 11; 7, 10, Spr. 5, 19 aus H. L. 2, 9. 17; und dass dagegen das im H. L. nur zufällig örtlich Nahe in den Sprüchen wieder in unmittelbare Verbindung gebracht wird, z. B. Spr. 6, 31. 34 die קנאה und alles Gut des Hauses wie H. L. 8, 7, sowie auch das Wort חֵכֶּךָ H. L. 7, 10 wahrscheinlich Veranlassung gab, in Spr. 5, 20 zu den Worten "ולמה תשגה (vergl. H. L. 7, 9. 10; 5, 1) noch den Parallelgedanken hinzuzufügen: "ותחבק חק (vergl. H. L. 2, 6; 8, 3). Hierzu kommt die Benutzung ungewöhnlicher, nur dem H. L. eigenthümlicher Worte und Redensarten, wie מֵשָׁרִים und הָלַךְ מֵשָׁרִים Spr. 1, 2; 2, 9; 8, 6; 23, 21, vergl. H. L. 7, 10, das Wort שׁוּק 7, 8, vergl. H. L. 3, 2, der parallele Gebrauch der Worte דֹּדִים und אֳהָבִים Spr. 7, 18, vergl. H. L. 3, 10 und 5, 1, oder auch Wortverbindungen, wie Schmuck des Hauptes und Halses Spr. 1, 9, vergl. H. L. 1, 9, rufen und antworten, suchen und finden 1, 28, vergl. H. L. 3, 2. 3; 5, 6, des Vaters zarter Sohn und die Einzige der Mutter 4, 3, vergl. H. L. 6, 9. So ist denn auch die Verwandtschaft der Anschauungen, wie Spr. 3, 3; 6, 21; 7, 3, vergl. H. L. 8, 6 u. a. m. zu erklären. — Da nun aber gerade dieser Theil der Sprüche erst nach der Zeit des Hiskias verfasst sein dürfte, s. 25, 1, so kann freilich aus dieser Abhängigkeit vom H. L. nicht auf die Abfassungszeit des letzteren geschlossen werden, was auch von dem jedenfalls noch weit späteren B. Koheleth gilt (s. Hitzig, d. Pr. Sal. Vorbemerk., §. 2 ff.), in welchem allerdings der häufige Gebrauch des שֶׁ statt אשר als Nachahmung des H. L. anzusehen und namentlich

auch Manches in c. II. (vergl. פרדסים) aus dem H. L. entlehnt sein dürfte. — Die mancherlei Beziehungen auf das H. L., welche sich in den Büchern des Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Obadja, Haggai u. a. m.*) finden, zeigen nur, wie bekannt und geachtet das H. L. zu jeder Zeit war.

§. 8.

Das H. L. bildet in seiner jetzigen Gestalt ein planmässig geordnetes Ganzes mit einem einzigen Liebesverhältnisse.

Wenn wir nun auch einerseits annehmen müssen, dass das H. L. ursprünglich von 2 verschiedenen Verfassern herrührt, so glauben wir doch auch in §. 1, 2 und 4 hinlänglich dargethan zu haben, dass nach dem Willen des letzteren Dichters beide Bestandtheile desselben zusammen nur ein Ganzes bilden sollen. Dies bedarf daher keiner weiteren, am wenigsten aber der zu wenig scharf gefassten Beweise, womit man gewöhnlich die Einheit des H. L. darzuthun sucht. Wohl aber müssen wir die Beschaffenheit dieser Einheit noch etwas genauer ins Auge fassen. Ist man doch selbst in neuester Zeit noch nicht über die Einheit des im H. L. behandelten Liebesverhältnisses einig, wenn man auch im Allgemeinen das H. L. als ein zusammengehöriges Ganzes betrachtet. Denn Meier und Hitzig halten noch immer an der von Ammon, Levisohn, Velthusen, Umbreit u. A. aufgestellten und von Fr. Böttiger, Rocke u. A. adoptirten sogenannten Schäferhypothese fest, nach welcher Sulamit in das Harem Salomos entführt worden sei, dort aber den Werbungen desselben widerstehe, dagegen nach ihrem eigentlichen Geliebten, einem Hirten ihrer Heimath, schmachte und endlich mit ihm vereinigt

*) Bei Jesaias dürften als Nachahmung des H. L. der Gebrauch von Kehrversen 9,7—10,4, von Wechselreden wie 5,19; 9,9; 10,8 ff.; 22,13; 23,4; 28,9.15; 30,11.16; 21,37 u. a. m., wobei sich die Darstellung bisweilen fast bis zum Dramatischen erhebt, z. B. 3,6 ff; 29,1 ff., von Parabeln, wie 5,1 ff. (vergl. das Wort דּוֹדִי daselbst), sowie von mancherlei Tropen anzusehen sein, z. B. 5,26; 11,10.11 das Panier (vergl. H. L, 2,4), das Essen und Trinken der Träumenden 29,7 f., vergl. H. L. 7,10. So dürften auch Wortverbindungen, wie die der Worte מָוֶת und שְׁאוֹל, כהרות und שטף in 28,15.18, vergl. 8,8 an H. L. 8,6.7, die Verbindung von Sonne, Mond, Sterne und כסילים in 13,10 an H. L. 6,10 erinnern. Man beachte noch die Worte מעי לי יהמו in 16,11 an H. L. 5,4 חבצלת neben der Pracht des Carmels 35,1.2, vergl. H. L. 2,1. Als Nachahmung des H. L. ist es vielleicht auch anzusehen, dass in den Klagliedern das Pron. rel. שׁ öfters gebraucht wird, sowie daselbst 4,7 die Beschreibung der נזירים an H. L. 5,10—15, und Klgl. 5,15.16 an H. L. 3,11 erinnern. Auch in den Weissagungen des Jeremias erinnert in 6,3.4 die Beschreibung des eintretenden Abends an H. L. 2,16.17 und in 28,48 das Bild der Taube über schroffen Abgründen an H. L. 2,14, wie er denn auch mit Obadja, Vers 3, die Worte בסתר המדריגה aus H. L. 2,14 entlehnt hat. Dasselbe Wort hat auch Ezech. 38,20, der auch in 27,11 an H. L. 4,4, sowie Hagg. 2,23 an H. L. 8,6 erinnert.

werde, und Hitzig glaubt auch hier und da ausser Sulamit noch andere Frauen zu entdecken, mit denen Salomo buhle. Allein für einen Nebenbuhler Salomos oder für Nebenbuhlerinnen der Sulamit findet sich im H. L. nirgends Raum. Richtet doch Sulamit gleich zu Anfange des Gedichts ihre Rede an einen königlichen Liebhaber, der sie küssen und in seine Gemächer führen soll, und lässt sie doch zugleich dadurch, dass sie seinen Ruhm und seinen allen Jungfrauen unwiderstehlichen Liebreiz preist, ahnen, dass man an den König Salomo zu denken habe, und damit man hierüber nicht in Zweifel bleibe, redet sie ihn auch im zweiten, mit dem ersten genau zusammenhängenden, Theile des I. Gesanges (1, 12) zunächst als König an, ehe sie ihn דוֹדִי nennt, und er selbst verräth sich 1, 9 deutlich genug als König Salomo. Nur eine von Vorurtheilen befangene Exegese kann annehmen, dass Sulamit im Harem gedacht, in 1, 2—4 zu einem weit entfernten, unnahbaren Geliebten sprechen solle „er küsse mich, er ziehe mich," oder 1, 7: „sage mir, wo du weidest und am Mittag ruhest, damit ich nicht bei den Heerden deiner Genossen wie eine Diebin sein müsse", sowie dass in dem Dialog 1, 9—2, 3, wo Anrede und Antwort sich so genau entsprechen, Sulamit das ihr ertheilte Lob allemal auf ihren Hirten übertrage.*) Zwar bezeichnet Sulamit 1, 7 ihren Geliebten als einen Hirten, aber sie lässt dabei leicht an den Vers 4 genannten königlichen Hirten denken, dessen Zelte sie 1, 5 erwähnt und von dessen Genossen sie in 1, 7 spricht, und indem sie später 6, 2 ihren Geliebten als einen Hirten bezeichnet, der in Lilien- und Würzkraut-Gärten weidet, oder den Gazellen gleich auf Myrrhen- und Salbkraut-Hügeln sich ergeht (4, 5. 6; 8, 14), sieht man leicht, dass bei dieser Mehrdeutigkeit des „Weidens" die Darstellung des Geliebten als Hirten nur dazu dienen soll, die Identität des Geliebten im I. Gesange mit dem „Hirten, der unter Lilien weidet" im II. Gesange anzudeuten, s. Einl. §. 5. Ebenso zeigt der Doppelsinn, in welchem 1, 6 die Jungfrau sich eine Weinbergshüterin nennt und der Gebrauch der Beschwörungsformel, deren sie sich ebenso in 2, 7 als in 3, 5 bedient, dass sie sich im I. Gesange als dieselbe Liebende ankündigt, welche im II. und III. Gesange figurirt, sowie auch die Anrede „den meine Seele liebt" in 1, 7 und im III. Gesange auf die Identität der redenden und angeredeten Hauptpersonen des I. und III. Gesanges hinweist. Dass auch im IV. Gesange Salomo der alleinige Liebhaber, Sulamit seine alleinige Geliebte ist, werden wir in den Vorbemerkungen zum IV. Gesange darthun, und auch im V. Gesange werden die daselbst agirenden Hauptpersonen deutlich genug als dieselben bezeichnet. Dieselbe Geliebte, welche im II. und III. Gesange agirt, muss auch im 1. Theile des V. Gesanges sprechen; denn sie bedient sich in 5, 2 derselben Worte „horch, mein Geliebter" wie in 2, 8, in 5, 6. 7 derselben wie in 3, 2. 3 und in 6, 3 derselben wie in 2, 16; sie redet in 5, 8 zu

*) Dies Unnatürliche fühlt selbst Hitzig, der daher die Sulamit im I. Gesange als dem Salomo nicht ungünstig gestimmt auffasst und dabei andere Frauen einmischt.

den Jerusalemitinnen ähnlich wie 3, 5; sowie sie sich auch als die Geliebte des I. Gesanges dadurch verräth, dass sie sich 5, 8 ebenso krank vor Liebe, wie 2, 5 nennt. Auch wird sie 5, 6; 6, 1 ebenso wie 1, 8 „Schönste der Frauen" angeredet, und in 5, 2 ähnlich wie 2, 13. 14. Sie ist aber auch im 2. einleitenden Theile des V. Gesanges dieselbe wie im IV. Gesange; denn ihr Geliebter redet sie 6, 5—7 mit denselben Worten an wie 4, 1 — 3 und bezeichnet sie 6, 8. 9 ebenso als seine Einzige vor allen anderen Frauen, wie er sie im IV. Gesange seine Schwester-Braut genannt hat, wie denn auch ihre Worte in 6, 11 an 2, 13 und die 6, 5 und 7, 1 an sie gerichtete Bitte an 2, 14, also an die Geliebte des II. Gesanges erinnern. Auch die Geliebte des letzten Theiles des V. Gesanges characterisirt sich als die der vorhergehenden Gesänge; denn in 7, 4 wird von ihren Brüsten dasselbe ausgesagt wie in 4, 5 und sie bedient sich in 7, 11 dem Sinne nach desselben Gedankens wie 2, 16; 6, 3, und in 8, 3. 4 derselben Aufforderung wie in 2, 6. 7. Sie lässt sich auch in 7, 12—14, vergl. 6, 11, als dieselbe Weinbergshüterin erkennen, wie im II. Gesange, in 1, 6 und in 8, 2 als dieselbe Bewohnerin des Mutter-Hauses wie in 3, 4. Ebenso kann aber auch nur derselbe Hirt und König, wie in den übrigen Gesängen, im V. Gesange gefunden werden; denn in 6, 2. 3 wird er deutlich, als derselbe Hirt, wie in 2, 16, vergl. 1, 7, geschildert, während er sich in 6, 8. 9 ebenso deutlich als der König Salomo zu erkennen giebt. Er zeigt sich aber auch durch dieselbe Art, seine Reden zu beginnen, als derselbe, wie in den früheren Gesängen, man vergl. 6, 4 und 7, 1 mit 1, 15 (1, 9); 4, 1; ebenso durch dieselben Anreden an die Geliebte, man vergl. 5, 2; 6, 8. 9 mit 2, 13. 14 und 6, 5—7 mit 4, 1—3. — Dass aber auch im VI. Gesange und überhaupt Salomo der begünstigte Geliebte ist, geht ganz offenbar aus einer richtigen Erklärung von 8, 11. 12 hervor (s. den Comment.), während die Beziehungen dieser Stelle zu 1, 16 und 4, 16; 5, 1, und in 8, 13. 14 die offenbaren Anspielungen auf 2, 14. 17 deutlich genug anzeigen, dass auch hier dieselben Liebenden mit einander sprechen wie im I., II. und IV. Gesange. Sollten daher die so vielen Fingerzeige des Dichters nicht bedeutungslos sein, so bleibt im H. L. nur für ein Liebespaar Raum, nämlich für den königlichen Hirten Salomo und die zur Königsbraut erhobene Weinbergshüterin. Auch beruht die Annahme, dass Sulamit bei irgend einer Gelegenheit aufgehoben und ins königliche Harem geführt worden sei (6, 12, vergl. mit 6, 8. 9; 1, 4. 6. 12), dass sie alle Werbungen Salomos beharrlich abweise (1, 12 ff.; 4, 7) und ihn endlich zum Aufgeben aller Versuche genöthigt habe (8, 8—12), dagegen mit ihrem Hirten wieder vereinigt worden sei (7, 11 ff.; 8, 5 ff.) auf offenbar ganz falscher und unnatürlicher Erklärung der dafür angeführten Stellen, s. den Comment. Ohnedies hat, wie schon Delitzsch nachgewiesen, diese Hypothese in sich selbst keine Wahrscheinlichkeit. Wenn Fr. Böttiger den Hirten leibhaftig erscheinen, ihn mehrmals ohne Scheu in den königlichen Palast eindringen (1, 15 ff.; 4, 7 ff.; 7, 12 ff.), seinen Begleitern die Hochzeits-Speisen und Getränke Preis geben (5, 1), und endlich 7, 12 ff. mit seiner Geliebten davon gehen lässt, ohne dass

der König oder sonst Jemand etwas dagegen thut, so ist das doch gewiss, nach morgenländischen Anschauungen betrachtet, das Unwahrscheinlichste, was sich denken lässt. Oder wenn Rocke 1,15—2,7 und 4,7—5,1 für Traumdarstellungen erklärt, in welchen der Geist des fernen Geliebten mit der Träumenden in Zwiegespräch trete, und wenn er sie in 2,8—17; 3,1—5; 5,2—6,3 ähnliche Traumgesichte nachträglich erzählen, oder sie auch selbst im wachen Zustande — ihrer unbewusst — von ihm schwärmen lässt (6,11—7,1; 1,4; 5,8ff.), so macht er das H. L. zu einem Zerrbild romantischer Dichtung. Selbst die Hypothese Ewalds, der den Hirten in den ersten 7 Capiteln nicht leibhaftig oder als Spukgeist auftreten, sondern nur die Sulamit in den oben angeführten Stellen in lebendiger sehnsüchtiger Erinnerung an ihr früheres Lebensglück ihre Worte nur im Geiste an den fernen Geliebten richten, oder sie nur erwähnen lässt, was er früher zu ihr gesagt oder jetzt, wenn er anwesend wäre, sprechen würde, ist doch immer noch eine unnatürliche und dem unmittelbaren Zusammenhang der Reden Gewalt anthuende; s. Delitzsch. Und endlich ist mit unserer §. 5 der Einleitung gegebenen Erklärung der Verschiedenheit des Tons im H. L. jener Hypothese auch der letzte Scheingrund entzogen. Durch Hitzig ist übrigens die Ewald'sche Modification derselben nur noch verwickelter geworden, indem er in 1,12 und 2,4ff. die Rede einer Hofdame einschiebt, im IV. Gesange den Salomo mit einer anderen Tochter Jerusalems (vergl. 3,10), in 4,9. 10. 12 und 5,1 Schwester-Braut genannt, sich vermählen und conversiren, dazwischen aber auch in 4,6. 8. 11 den ankommenden Hirten zur Sulamit reden lässt, dann im V. Gesange nach der in 6,4—8 befindlichen Rede Salomos an Sulamit in 6,9. 10 eine Rede des Hirten einschiebt und in 7,2—11 den Salomo wieder mit einer Kebse, aber einer anderen als in c. 4 verkehren lässt. Wir werden aber im Commentar zeigen, dass an den betreffenden Stellen eine Einschiebung anderer Frauen neben Sulamit und eines anderen Liebhabers neben Salomo völlig unstatthaft sei.

Somit geht im Sinne des das Ganze verbindenden Dichters nur ein und dasselbe Liebesverhältniss durch das H. L., nämlich ein solches Salomos mit einer Weinbergshüterin; nur ist die Einheit dieses Liebesverhältnisses nicht so aufzufassen, als ob es sich in sicherem Fortschreiten vom Anfange an bis zu einem gewissen Abschlusse entwickle und vollende. Dies findet weder auf der äusseren noch auf der inneren Seite desselben statt. Auf der äusseren nicht, denn die Gesänge enthalten in ihrer Aufeinanderfolge keineswegs eine in verschiedenen, aber stufenweise sich an einander anschliessenden Erlebnissen und Thatsachen bis zu einer Katastrophe hin fortlaufende Geschichte. Dies liegt dem H. L. so fern, dass man weder von den persönlichen Verhältnissen der weiblichen Hauptperson, noch von dem Beginn und Ende dieses Liebesverhältnisses etwas Genügendes erfährt, und dass ebensowenig alle Auftritte der Hauptpersonen in einen sichern causalen Zusammenhang gebracht werden können. Die ganze äussere Seite dieses Liebesverhältnisses besteht vielmehr nur in verschiedenen, bald mehr bald weniger mit ein-

ander zusammen hängenden Situationen, in denen die Liebenden hie oder da zusammen kommen und wobei nur die Aenderung eintritt, dass vom IV. Gesange an die Jungfrau als zur Braut und Schwester Salomos erhoben erscheint. Dabei ist das Thatsächliche, das sich überhaupt nur in den Einleitungen der Gesänge oder im Bericht von etwas Vergangenem (c. 2, 8—14; 3, 1—4; 8, 5[c. d]) findet, überall nur Nebensache und dient nur dazu, den Dialogen der Hauptpersonen eine besondere Färbung zu geben, und die in denselben dargelegte Idee von einer besonderen Seite darzustellen, überhaupt dieselben vorzubereiten. Aber auch die innere Seite des Liebesverhältnisses entbehrt eines stufenweisen und continuirlichen Fortschreitens bis zur höchsten Potenz. Die Liebe tritt nämlich an den Hauptpersonen mehr nach ihren verschiedenen, durch die Umstände modificirten Erscheinungen als nach ihrer wachsenden Entwicklung zu Tage. Die Sehnsucht der Liebenden nach einander, das Wohlgefallen an einander, das geschlechtliche Verlangen und die Bereitwilligkeit der Gewährung erscheint nicht etwa in allmähliger Steigerung, sondern schon im ersten Gesange von derselben Stärke, wie im letzten, nur nach den Personen und Umständen vertheilt, vergl. 1, 2—4; 2, 3[c]—7; 2, 17; 3, 4. 5; 4, 16; 5, 1. 8; 7, 12 ff.; 8, 14 und wiederum 2, 14; 4, 6. 15; 5, 1; 7, 8 ff.; 8, 13, und ebenso 1, 9—11. 15; 2, 14; 4, 1—14; 6, 4—9; 7, 2—7 und wiederum 1, 12—14; 5, 10—16, und in den späteren Gesängen nur wort- und bilderreicher ausgesprochen, und Hengstenberg bemerkt S. 227 mit Recht: „Zu Ende eines jeden Theiles, schon von dem ersten an, sehen wir die Liebe der beiden Liebenden am Ziele der Befriedigung, auf dem Gipfel der Vollendung angelangt." Auch die Anreden, deren sich die Liebenden bedienen, deuten nicht eben auf ein allmähliges Fortschreiten des inneren Liebesverhältnisses hin; denn die Jungfrau kommt über die gleich zu Anfang gebrauchten Anreden „דודי" und „den meine Seele liebt" nicht hinaus und lässt damit von Anfang bis zu Ende die „der König" oder „Salomo" abwechseln, und wenn die Anrede des letzteren an die Jungfrau „meine Freundin, meine Schöne, meine Taube" später in die „meine Braut oder Schwester-Braut" oder auch „Fürstentochter" übergeht, so wird damit nur ein Wechsel der äusseren Verhältnisse, nicht eine Steigerung des inneren Verhältnisses angedeutet, sowie auch die Häufung solcher Anreden in 5, 2; 6, 9 ihren Grund mehr in dem beabsichtigten Hervortreten gewisser Zahlenverhältnisse zu haben scheint; s. Einl. §. 1. — Trotzdem aber ist ein gewisser Plan bemerkbar, nach welchem diese Gesänge mit Rücksicht auf die an diesem Liebesverhältnisse sich darstellende Idee neben einander geordnet sind. In den ersten 3 Gesängen nämlich tritt es an der Jungfrau hervor, wie mächtig der männliche Liebreiz eines Salomo (des Ideals männlicher Schönheit) ist, wie unwiderstehlich er das Verlangen der Jungfrau nach seinen Liebkosungen weckt (I. Gesang), wie die Erinnerung daran dieses Verlangen immer lebendig erhält (II. Gesang) und wie endlich dieses Verlangen so leidenschaftlich wird, dass sie ohne ihn nicht bleiben kann (III. Gesang). Im IV. Gesange dagegen stellt sich an Salomo dar, wie der vollendete Liebreiz des Weibes (dessen

Ideal Sulamit ist) das Verlangen des Mannes nach bleibendem Besitze und Genusse weckt, dem die Gewährung des Weibes gern entspricht, wenn es sich vom Manne angezogen fühlt. Der V. Gesang zeigt dann, wie auch kleine Missverständnisse, hier veranlasst durch Säumniss von der einen und Ungeduld von der andern Seite, gehoben werden, indem das Bild der Geliebten und das Bewusstsein ihres Werthes vor die liebende Seele tritt und nun das Verlangen nur um so stärker, die Gewährung um so williger macht. Und der VI. Gesang endlich führt den Gedanken aus, dass wahre Liebe sich durch Nichts auslöschen oder verdrängen lasse, wie sie auch durch Nichts als durch Schönheit könne gewonnen werden, und dass sie Nichts wolle, als dem Geliebten sich bewahren. Daher gilt vom H. L., wie schon Hengstenberg S. 223f. bemerkt, ungefähr dasselbe, was de Wette vom B. Daniel sagt: „Das Buch hat einen Plan und bildet ein Ganzes, aber es hat die Anlage, dass ein und dasselbe auf verschiedene Weise wiederkehrt und dem Auge des Lesers sich immer bestimmter und deutlicher darstellt." Diese Einheit auch äusserlich anzudeuten hat übrigens der Dichter nicht gänzlich versäumt; denn wenn auch die einzelnen Gesänge durch keine Anknüpfungsformeln verbunden sind, weil ihr Inhalt ein rhapsodischer ist, so bezeichnet sie doch schon der Umstand als zu einem Ganzen gehörig, dass die Schlussformeln der Gesänge in der Maasse regelmässig abwechseln, dass allemal auf eine Beschwörungsformel (in 2,7; 3,5; 8,4) eine Einladungsformel (in 2,17; 5,1; 8,14) folgt, und ebenso die wenigstens allen Gesängen des dramatischen Bestandtheils gemeinschaftlichen Zahlenverhältnisse der Verse und des Inhalts. Ja es lässt sich selbst nachweisen, dass die Reihenfolge der Gesänge noch jetzt die denselben ursprünglich angewiesene ist. Der I. Gesang leitet nämlich offenbar das Ganze ein, macht mit den Hauptpersonen des Gedichts und ihren Verhältnissen, soweit sie hier in Betracht kommen, bekannt und arbeitet namentlich dem vor, dass man auch im II. und III. Gesange dieselben Personen und dasselbe Liebesverhältniss finden möge; weshalb er eben auch an die Spitze des Ganzen gehört. Umgekehrt aber beweist der fast ausschliesslich didactische und sententiöse Inhalt des letzten Gesanges und die so kurze Weise, wie er eingeleitet und zum Schluss geführt wird, dass er bestimmt war, am Ende des Ganzen zu stehen. Von den übrigen Gesängen muss der V. immer der vorletzte gewesen sein, da er mancherlei Bestandtheile aus allen vorhergehenden Gesängen in sich aufgenommen hat (s. Vorbemerk. zum V. Gesange) und auch der IV. Gesang kann von Anfang an keine andere Stellung gehabt haben, da er theils Wiederholungen aus dem I. Gesange (4,1, vergl. 1,15; 4,10, vergl. 1,2. 3), theils Beziehungen zum II. Gesange (4,5. 6, vergl. 2,16. 17) enthält, und wiederum dem V. Gesange einzelne Stoffe liefert (4,1—3, vergl. 6,4—7). Und so müssen denn auch der II. und III. Gesang noch ihre ursprüngliche Stellung haben. Zumal sie mit einander verbunden gedacht, dem Dichter wahrscheinlich als Muster für die Situationen der übrigen Gesänge dienten; s. §. 5. Damit widerlegt sich namentlich Heiligstedt's Vermuthung, welcher die jetzige Aufeinanderfolge, weil

zusammenhangslos und übel geordnet, für die Zusammenstellung eines späteren Bearbeiters hält, und da, wie wir oben gezeigt, die Anlage des Ganzen wirklich eine planmässige ist, so erscheint auch um so mehr die ohnedies grossen Schwierigkeiten unterliegende Vermuthung Hahns als unbegründet, dass der IV. Hauptabschnitt (bei ihm 5, 2 — 6, 9) durch den ersten (1, 2—2, 7), der V. (6, 10 — 8, 4) durch den II. (2, 8—3, 5), und der VI. (8, 5 — 14) durch den III. (3, 6 — 5, 1) ergänzt werde, so dass, wenn der Inhalt die Aufeinanderfolge dieser Abschnitte bestimmen sollte (aber was denn sonst?), sie in der Ordnung stehen müssten: IV., I., V., II., VI., III.

§. 9.

Ist das Salomonische Liebesverhältniss im H. L. ein thatsächliches?

Die Meinung, dass das H. L. ein thatsächliches Liebesverhältniss Salomos, und zwar als solches, nicht als Typus, schildere, ist zwar hie und da in der christlichen Kirche ausgesprochen, aber schon von Philastrius († c. 387) unter die Ketzereien seiner Zeit gerechnet worden. Nach Theodorets Bericht nahmen Manche das H. L. als ein Liebesgespräch Salomos mit einer Geliebten, Sulamit genannt; Andere dachten bei diesem Namen an die Tochter Pharaos, die Salomos Gemahlin ward, oder auch an Abisag von Sunem, s. Carpzov. introd. II. p. 248. Durch die Synode zu Chalcedon in Theodor. Mopsv. mit dem Banne belegt, schwieg diese Meinung auf längere Zeit in der christlichen Kirche, bis der Bibelübersetzter Castalio neben H. L. 7, 1 schrieb: Sulamitha, amica Salomonis et sponsa und zugleich die Entfernung des H. L. aus dem Canon forderte, was ihm freilich auf Calvins Betrieb die Verbannung aus Genf zuzog. Doch glaubte auch Bossuet, dass im H. L. die 7 Hochzeitstage Salomos mit der Tochter Pharaos besungen seien, welcher Meinung im Wesentlichen der gelehrte Jude Salvador (hist. des instit. de Moise, T. II. Paris 1828) beigetreten ist.

Allein die Art und Weise, wie das Salomonische Liebesverhältniss im H. L. geschildert ist, erlaubt nicht, es für ein wirkliches zu halten. Ein Gedicht, welches den Zweck hätte, ein solches zu feiern, müsste ja doch nicht nur die betreffenden Personen nach ihrer inneren und äusseren Eigenthümlichkeit genau erkenntlich machen, sondern auch das Liebesverhältniss selbst als ein besonderes characterisiren und über Entstehung, Fortgang und Verlauf das berichten, wodurch dasselbe besonders hervorzuheben war; und dies war gerade bei einem Liebesverhältnisse Salomos um so nöthiger, da dieser bekanntlich so viele angesponnen hatte. Darnach ist aber das H. L. gar nicht angelegt. Dass Salomo geschildert ist, wie ihn die Geschichte darstellt, ist im Allgemeinen hier gerade von geringer Bedeutung, da Salomo eine historische Person ist und also auch bei einem erdichteten Liebesverhältniss desselben ein Dichter zur Schilderung seiner Persönlichkeit die traditionellen Züge be-

nutzen musste; dass er aber im H. L. als König über das Gesammtreich Israel, als Ruhmvoller, Weiser und Kenner der Natur, also viel zu allgemein, geschildert ist, hat mit einem speciellen Salomonischen Liebesverhältniss gerade gar nichts zu thun, und die Beschreibung seiner äusseren Persönlichkeit in 5, 10—16 stellt ihn offenbar nicht nach der Wirklichkeit, sondern als ein Ideal männlicher Schönheit dar. Characteristisch für dieses Liebesverhältniss ist nur, dass in demselben im eigentlichen und uneigentlichen Sinne Salomo als Hirt, Sulamit als Weinbergshüterin erscheint, was aber eben nach §. 5 seinen Grund in dem Bemühen des Dichters hat, die vorgefundenen Liedchen mit dem Ganzen zu verschmelzen. Die Eigenthümlichkeit eines besonderen Salomonischen Liebesverhältnisses hätte aber überhaupt mehr an Sulamit, einer der vielen Frauen, die Salomo liebte, hervortreten müssen, und doch ist dies gerade am wenigsten geschehen. Die Schilderung ihres Aeusseren in 1, 9 ff. 15; 4, 1—7; 6, 4—7; 7, 2 ff. ist ebenso ideal, wie die Salomos; dass sie als Weinbergshüterin und vaterlose Waise geschildert wird, geschieht vom Dichter jedenfalls, um sie mit der Jungfrau in 2, 8—17 und 3, 1—5 zu identificiren (s. §. 5), und „Fürstentochter" wird sie 7, 2 genannt, um sie als eine zur königlichen Braut Erhobene, wie durch den Ausdruck „meine Schwester", zu bezeichnen. Selbst die Benennung „Sulamit" ist nicht als Nom. propr., sondern nur als Nom. appellat. zu nehmen, das sie als Echo der 7, 9 befindlichen Benennungen nicht nach einer besonderen Eigenthümlichkeit, sondern nur als eine dem Salomo vor Allen Werthe bezeichnet; s. Comment. zu 7, 1. Am wenigsten aber passt die Schilderung der Sulamit im H. L. auf irgend eine der in der Geschichte Salomos bekannten Personen. Die namentlich von Hofmann (Weissag. und Erf.) neu vertheidigte Ansicht, dass unter Sulamit die auch im 45. Psalm gepriesene Tochter Pharaos als Salomos Gemahlin zu denken sei, hat bereits Delitzsch S. 38 ff. überzeugend widerlegt, und es könnte auf diese namentlich c. 1—3, 5 gar nicht bezogen werden; aber auch an Abisag von Sunem lässt sich hierbei nicht denken, da ja diese ohnedies Salomo nach seines Vaters Tode mit den übrigen Frauen übernahm und also weder sie ihn noch er sie zu suchen brauchte, diese es auch nicht nöthig gehabt hätte, die in 1, 5. 6 und 5, 10—6, 3 befindlichen Erklärungen zu geben, oder nach 1, 7 fürchten durfte, beim Aufsuchen Salomos für eine Diebin gehalten zu werden.*) Ebensowenig stellt sich an dem Liebesverhältniss selbst, weder an seiner äusseren, noch an seiner inneren Seite (wie wir §. 8 gesehen haben), Etwas dar, was einer besonderen Verherrlichung werth gewesen wäre, oder dieses Liebesverhältniss als ein besonderes characterisirte; vielmehr beschränkt sich alles Aeusserliche blos auf verschiedene Situationen, welche nur die Hauptreden einleiten, und der Inhalt dieser wiederum

*) Nur soviel kann zugegeben werden, dass bei der Wahl der Benennung „Sulamit", ausser dem Anklang dieses Wortes an Salomo, die Erinnerung an die I. Kön. 2, 13—25 erzählte That Salomos, welche aus Eifersucht entsprungen zu sein scheinen konnte (vergl. 8, 6 und Spr. 6, 34. 35) Einfluss gehabt haben möge; vergl. Hitzig, Vorbemerk., S. 3 f.

auf Aeusserungen der Liebe, wie sie bei allen Liebenden vorkommen können, deren Liebe eine solche ist, wie sie hier zu Tage tritt. Namentlich aber giebt der letzte Gesang nicht etwa nähere Aufschlüsse über ein besonderes Liebesverhältniss, er löst auch nicht etwa vorhergegangene Verwicklungen auf, sondern enthält nach einer flüchtigen Situationszeichnung fast nur Reflexionen über die Liebe überhaupt im bildlichen und parabolischen Gewande. — Alle diese Erscheinungen erklären sich nur, wenn das Liebesverhältniss im H. L. weder ein thatsächliches, noch die Darlegung desselben Selbstzweck dieses Gedichts ist, s. §. 12.

§. 10.

Ist das Liebesverhältniss im H. L. ein Typus?

Dass die Darlegung des Salomonischen Liebesverhältnisses im H. L. nicht Selbstzweck desselben sein, dass vielmehr der Inhalt einem idealen Zwecke dienen müsse, fühlen allerdings manche Ausleger, ohne dass sie die Thatsächlichkeit dieses Liebesverhältnisses aufgeben wollen; sie erklären daher dasselbe als ein typisches, d. i. als wirklich einmal vorgekommenes, aber nicht um sein selbst willen dargestelltes, sondern als ein mit mehr oder weniger bewusster Absichtlichkeit zum Vorbild, in welchem ein anderes vollkommeneres Verhältniss sich wiederspiegele, aufgestelltes, als ein Stück weissagende Geschichte, deren Inhalt als Urbild die Darstellung eines künftigen idealen Verhältnisses in sich trage. Man lässt dabei zunächst den Wortsinn gelten und bedient sich zunächst der buchstäblichen Erklärung, knüpft aber daran die geistliche, indem man dabei entweder das Liebesverhältniss nur in seinen Hauptzügen als ein typisches auffasst, wie neuerdings Hofmann, Delitzsch und Nägelsbach (Reuters allgem. Repert. d. theol. Lit. 1851, Heft 4), oder das Verhältniss des Antitypus zum Typus auch in den einzelnen geschichtlichen Daten nachzuweisen sich bestrebt, wie Mercerus, Lowth (de sacr. poes. p. 614 squ. ed. Gott.) u. A.; s. Corpzov. introd. in poet. Cant. §. 2.).

Die typische Auffassung des H. L. muss voraussetzen, dass demselben ein bekanntes heilsgeschichtliches Begebniss zum Grunde liege oder dass wenigstens die darin vorkommenden Hauptverhältnisse und Charactere historische Geltung haben, weil ein nur poetisch ersonnenes Begebniss wohl zur Veranschaulichung einer Idee dienen, nicht aber ein Typus sein kann. Denn wenn Paulus Röm. 5, 14 im ersten Adam den Typus des zweiten, in Isaac und Israel Gal. 4, 22 ff. den Typus des A. und N. T. findet, wenn er I. Cor. 10, 4 die Speise-, Sabbath- und Festgebote des A. T. für eine σκιὰν τῶν μελλόντων erklärt und von dem Fels in der Wüste sagt: ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ χριστός, so setzt er allerdings die geschichtliche Wahrheit aller dieser Personen und Gegenstände voraus. Ist nun aber, wie wir in voriger Paragraph gezeigt haben,

die Darstellung des Liebesverhältnisses im H. L. eine solche, dass man dieses schwerlich für ein thatsächliches, noch weniger für ein heilsgeschichtliches halten kann, wie denn auch das H. L. selbst sich nicht, wie die Darstellungen der Propheten und des Evangelisten Johannes, mit welchen Delitzsch das H. L. vergleicht, als Geschichte, sondern als einen שִׁיר ankündigt, so ist auch der erste Grundpfeiler aller typischen Auslegung ein sehr schwankender. Ausserdem aber drücken die specielle typische Auffassung, wie selbst Delitzsch eingesteht, ziemlich dieselben Schwierigkeiten, wie die ihr ähnliche allegorische; aber auch der allgemeineren typischen Auffassung, wie sie besonders bei Delitzsch hervortritt, können wir uns nicht anschliessen. Zunächst nämlich bietet das H. L. für die Behauptung: „die Idee des H. L. sei die Idee der Ehe“ durchaus keinen Anhalt. In der Anlage des ganzen Gedichts tritt nicht sowohl die Idee der Ehe hervor, als vielmehr die durch Liebreiz geweckter, gegenseitiger inniger Liebe in ihrer Alles überwindenden und sich ganz hingebenden Macht. Sogleich der Anfang des Gedichts, wo Sulamit den Allen unwiderstehlichen Liebreiz Salomos preist, wo sie von Sehnsucht nach seinem Kosen getrieben ihn aufsucht und dann an seiner Seite ihm liebeskrank in die Arme sinkt, versetzt von vorn herein den Leser in die Sphäre, worin sich das ganze Gedicht bewegt, und in der träumerisch sinnenden, den Geliebten herbei wünschenden (2, 8—17), ja selbst ihn aufsuchenden Jungfrau (3, 1—5) ist eben auch nichts Anderes, als der Liebe Sehnsucht und zwar gerade die der noch unvermählten Liebe, personificirt. Wäre die Ehe als solche die Hauptidee des Gedichts, so müsste es doch unerklärlich sein, warum der Dichter durch die ersten 3 Gesänge hindurch das Liebesverhältniss schon als auf der Spitze desselben angekommen darstellt, ehe auch nur die Geliebte als Braut Salomos erklärt wird, während er doch dann weit eher die Vermählung in den Vordergrund hätte stellen müssen. Noch mehr aber müsste es dann befremden, dass, wenn man auch im IV. Gesange eine Vermählung finden will, das Verhältniss beider Liebenden selbst doch dadurch nicht im Mindesten modificirt wird, sondern auch von da an immer nur als ein blosses Liebesverhältniss erscheint. Die bethauten Locken in 5, 2 erinnern noch ebenso wie 2, 8. 9 das Hüpfen über Berg und Hügel mehr an einen Liebhaber, der sein Liebchen heimsucht, als an einen König, der seiner Gemahlin naht, und sein schmeichelndes Flehen um Einlass, wo er sein Verlangen auf eheliche Rechte gründen könnte, ist daselbst nicht weniger dringend, als es 2, 10—14 gewesen. Ebenso deutet das Schweigen der Sulamit über ihr Verhältniss zu Salomo vor den Stadtwächtern 5, 7 und ihre zweideutigen Antworten vor den Töchtern Jerusalems 5, 10 ff. (vergl. 5, 9) und 6, 2. 3, (vergl. 6, 1) auf die Absicht des Dichters hin, das äussere eheliche Verhältniss gegen die Gesinnung des Herzens zurückzustellen, welche überall im Vordergrunde steht. Nur weil Sulamit eine Liebe in wonniger Lust, weil ihrer Reize so viel, ihre Liebkosungen so süss sind, fühlt Salomo als Vermählter sich an sie gefesselt, 7, 7—9, wie vor der Vermählung, 4, 16, und Sulamit möchte lieber mit ihm, wie eine Schwester mit ihrem Bru-

der, in ihrer Mutter Hause leben, um nur ungestört seiner Liebe geniessen und die ihrige ihm weihen zu können, 8, 12. Ist damit nicht deutlich genug ausgesprochen, dass hier die Ehe nicht die Hauptsache sei, sondern nur mit zu den Verhältnissen gehört, in welchen die Liebe auch, aber nicht ausschliesslich und nicht gerade in höherer Potenz, lebt und sich offenbart? Und selbst im letzten Gesange, der vorzugsweise reflectirenden Inhalts ist, sagt Sulamit 8, 6. 7 nicht etwa: „eben weil wir Gatten sind, soll unsere Liebe stark und unauslöschlich sein“, sondern sie sagt umgekehrt: „eben weil die rechte Liebe stark ist wie der Tod und unauslöschlich wie das Feuer Jehovas, mache mich wie ein Siegel auf deinem Herzen und Arm“, und welche Liebe hier gemeint sei, zeigt sie dann sogleich in den 8, 7^{c}—10 befindlichen Gegensätzen (s. Commentar). — Tritt also das eheliche Verhältniss im H. L. so sehr zurück, dass Alles nur auf die Liebe und ihre Macht, Nichts speciell auf die Ehe bezogen, und das ganze Verhältniss Salomos und der Sulamit überall nur als ein Verhältniss Liebender, und so wenig als ein Verhältniss von Gatten geschildert wird, dass selbst Viele gezweifelt haben, ob auch im H. L. von einer wirklichen Vermählung und ob von einer Erhebung zur Gemahlin oder zur Kebse die Rede sei, so kann man doch wahrlich nicht sagen, dass die durch das ganze H. L. gehende Idee die der Ehe sei. — Damit verliert aber auch wiederum der darauf gebaute 2. Gedanke Delitzsch's allen Grund, dass die *Ehe Salomos mit Sulamit der Typus für das Verhältniss Gottes und Christi zur Gemeinde sei*, wozu sich ausserdem das Salomonische Liebesverhältniss im H. L. gerade am wenigsten eignen würde. Wenn Delitzsch sich hierbei auf den diesem Liebesverhältniss aufgeprägten ethischen Character beruft und es als ein ideales, geistiges und der Sinnlichkeit entrücktes darstellt, so thut er dies ganz mit Unrecht und mit gänzlicher Verkennung des wahren Sinnes von Stellen wie 1, 7; 3, 1—4; 4, 6. 16; 5, 2; 8, 1, die er dafür anführt (s. den Comment. z. d. St.). Von einer *geistleiblichen Einheit* finden wir nirgends eine Andeutung; wohl aber um so mehr von einem geschlechtlichen Verlangen, das keine Zeugen duldet, 2, 5—7. 17; 4, 5. 6. 16; 5, 1; 7, 9 ff. 8, 14. Ja es ist dieses Liebesverhältniss um so weniger geeignet, den „urbildlichen Gedanken des Schöpfers in Bezug auf die Ehe als einer geistleiblichen Einheit und die Vereinigung Gottes und Christi mit der Gemeinde“ darzustellen, da es ja gerade als ein Salomonisches vorzugsweise von dem Makel der Polygamie berührt wird. Dies wird auch nicht dadurch paralysirt, dass Salomo die Sulamit 6, 8. 9 für die *Einzige* unter seinen vielen Frauen erklärt, da diese Aeusserung die factische Polygamie nicht aufhebt und überdies nicht als die einer bleibenden Gesinnung angesehen werden kann, wenn man die I. Kön. 11, 3 angegebene Frauenzahl mit der in H. L. 6, 8 vergleicht und den I. Kön. 11, 3—8 geschilderten, mit den Jahren immer mehr wachsenden, Einfluss fremdländischer Frauen auf ihn erwägt. Hierzu kommt, dass Sulamit offenbar ursprünglich zu den zahllosen עלמות gehört, deren sich der König bedient, vergl. 1, 2—4; 3, 10 mit 6, 8. 9, und dass er sie erst dann zu

seiner Braut und Gemahlin erhebt, nachdem er ihre Reize genossen hat (2, 6. 7; 3, 1—5). Mag das nach jüdischen Gesetzen einem Könige gestattet gewesen sein (s. §. 14), so kann doch eine solche nachträgliche Ehe unmöglich vorzugsweise als Typus der Verbindung Gottes und Christi mit der Gemeinde dienen. Fürwahr der heilige Geist, der, wie Delitzsch sagt, das H. L. ohne Salomos Absicht so gestaltet habe, dass uns aus seiner ätherischen Liebe (etwa der 4, 5. 6. 16; 7, 2—10 ausgesprochenen?), wie aus einem krystallenen Spiegel das Mysterium der Ehe entgegenstrahle, würde, da doch vor seinem alle Zeiten überschauenden Auge das Verderben stehen musste, welches gerade über Salomo und seine Regierung die Polygamie gebracht hatte, sich sehr widersprochen haben, wenn er I. Kön. c. 11 denselben wegen seiner Schwachheit seinen Weibern gegenüber hart getadelt, dagegen im H. L. ihn wegen seines Verhältnisses zu irgend Einer derselben als Typus des urbildlichen Gedanken Gottes in Bezug auf die Ehe und der Verbindung Gottes mit der Gemeinde aufgestellt hätte. Hierzu kommt, dass nach Delitzsch's Auffassung wenigstens Sulamit in ethischer Hinsicht eher über als unter Salomo steht und dass sie durch ihre vollendete Schönheit sich die Gunst Salomos erworben (8, 10), was doch gewiss nicht auf die christliche Gemeinde passt. — Und endlich ist ganz mit Unrecht von Ephes. 5, 22 ff. Gebrauch gemacht, um darzuthun, dass die Ehe Salomos mit Sulamit ebenso ein Typus des Verhältnisses Christi zur Gemeinde sei, wie Ephes. l. l. die Ehe als solcher dargestellt werde, indem vielmehr umgekehrt die Liebe Christi zur Gemeinde als Vorbild für die Liebe des Mannes zu seinem Weibe, und die Ehrfurcht, welche die Gemeinde vor Christo hat, als Vorbild für die dem Manne schuldige Ehrfurcht des Weibes aufgestellt wird, welchen Sinn der Stelle der ganze Zusammenhang gebietet.*) Somit steht es mit der ganzen typischen Auffassung des H. L. gar misslich, und es kann also der Dichter weder die Absicht gehabt haben, ein zeitgeschichtliches Liebesverhältniss Salomos an sich, noch es als einen Typus darzustellen; vielmehr ist dasselbe als ein erdichtetes zu betrachten, als dichterische Einkleidung irgend einer Idee. Doch ist noch zu untersuchen, ob diese Einkleidung buchstäblich oder allegorisch aufzufassen, und ob an dem erdichteten Liebesverhältnisse Salomos eine mit demselben selbst verwandte Idee aus dem Kreise menschlicher Verhältnisse, oder ob in einer Reihe von an das Salomonische Liebesverhältniss geknüpften Bildern ein allgemeineres, namentlich übersinnliches, Verhältniss dargestellt sei.

---

*) Auch wird offenbar Ephes. 5, 32 nicht die Ehe ein *μυστήριον* genannt, sondern das eben vorher als Vorbild aufgestellte Verhältniss Christi zur Gemeinde. Dies geht deutlich schon daraus hervor, dass nach den Worten: *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστὶ* sogleich als Erklärung folgt: *ἐγὼ δὲ λέγω εἰς χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν,* wodurch eben das *μυστήριον* auf das Vers 23 und 24 erwähnte und auch in Vers 25—30 fortwirkende übersinnliche Verhältniss Christi zur Gemeinde bezogen und bestimmt von dem irdischen der Ehe geschieden wird; sowie ja auch der gnadenreiche Rathschluss Gottes zur Erlösung durch Christum 1, 9 ein *μυστήριον* genannt wird. So kommt dann auch das *πλὴν* in Vers 33 zu seinem

§. 11.

Ist das H. L. eine Allegorie?

Gerade die neueste Zeit lässt eine Besprechung dieser Frage als besonders wichtig und nothwendig erscheinen. Achten wir aber auf die für die Nothwendigkeit einer allegorischen Erklärung beigebrachten Gründe, so können wir keinen für stichhaltig ansehen, wohl aber spricht sehr Gewichtiges dagegen.

Ein sehr gewichtiger Grund für die allegorische Auslegung des H. L. würde es allerdings sein, wenn sich wirklich nachweisen liesse, dass die Beziehungen, in welchen andere Schriften des A. und N. T. zum H. L. stehen, eine solche nothwendig oder auch nur wahrscheinlich voraussetzen. Aber dies ist keineswegs der Fall. Die so vielen speciellen Beziehungen auf geschichtliche Verhältnisse im 45. Ps. sind einer allegorischen Deutung desselben keineswegs günstig, wie Hengstenberg meint, und so wenig dies daher im Allgemeinen bei der Verwandtschaft dieses Psalmen mit dem H. L. darauf schliessen lässt, dass der Dichter des ersteren dieses allegorisch aufgefasst habe, so wenig lässt sich dies aus den einzelnen Wort-Beziehungen schliessen, in welchen beide Gedichte zu einander stehen. *) Anders allerdings steht es mit dem Buche des Hoseas und anderen Schriften des A. T. Hoseas hat allerdings sehr viele Züge zu dem Bilde des ehebrecherischen und buhlerischen Weibes entlehnt, an welchem er das götzendienerische und um die Freundschaft heidnischer Völker buhlende Israel darstellt, das, obwohl von Jehova mit Wohlthaten überhäuft, doch anderen Göttern nachläuft und von Jehova dafür bestraft und zur Busse bekehrt, endlich wieder von ihm zu Gnaden angenommen wird, s. §. 7; aber das beweist noch nicht, dass Hoseas auch schon das H. L. für eine Allegorie gehalten habe. Viel wahrscheinlicher dagegen ist, dass er die Auffassung des Verhältnisses Israels zu Jehova als einer Ehe manchen Aeusserungen des Pentateuchs entnommen habe, wo entweder der Abfall Israels von Jehova zum Götzendienst als Hurerei erscheint, wie Ex. 34, 15. 16,

---

Rechte, indem der Apostel sagen will: „Dies eben besprochene Geheimniss, nämlich die geheimnissvolle Verbindung Christi mit der Gemeinde, als des Hauptes mit seinem Leibe", ist zwar ein grosses, weil in Gottes Rath begründetes und der Heilsordnung angehöriges, aber doch (πλὴν) soll es euch auch als Vorbild für menschliche Verhältnisse, namentlich für das eheliche Verhältniss, dienen.

*) Wenn auch das Wort שׁוֹשַׁנִּים in der jedenfalls viel späteren Ueberschrift des 45 Ps., mit Rücksicht auf H. L. 2, 1, die Liebende des H. L. andeutet, und somit das H. L. selbst, nach dessen Muster der Psalm musikalisch behandelt werden sollte, so ist damit jedenfalls nur, wie mit der Bezeichnung עַל־עֲלָמוֹת Ps. 46, 1 u. a. a. O. gesagt, dass der betreffende Psalm so behandelt werden solle, wie das H. L. von den in demselben singenden עֲלָמוֹת. An eine allegorische Auffassung des ganzen H. L. ist darum noch nicht zu denken, sondern nur an den Gebrauch eines einzelnen Bildes in demselben statt der demselben entsprechenden Person.

Lev. 20, 5. 6. 17, 7, Num. 14, 33 u. ö., oder wo Jehova Israel gegenüber als eifersüchtig geschildert wird, Dt. 32, 16. 21, vergl. Hengstenberg S. 260 f., während er das Liebesverhältniss des H. L. nur benutzte, um davon die Farben zu dem von ihm aufgestellten Bilde eines buhlerischen Weibes zu entlehnen, wie es denn dem Hoseas oft auch in Nebendingen darum zu thun ist, sich in einzelnen, dem H. L. entlehnten Formeln und Wendungen auszudrücken, auch wohl Entgegengesetztes zu sagen, vergl. Hos. 13, 15 mit H. L. 4, 16, dabei selbst Ausdrücke auf das buhlerische Weib anzuwenden, welche sich im H. L. auf die Jungfrau nicht beziehen, wie Hos. 14, 8, vergl. H. L. 1, 2. 3; Hos. 14, 9, vergl. H. L. 1, 7 u. a. m. Es ist jedenfalls wahrscheinlicher, dass Hoseas das von ihm eigentlich aufgefasste Liebesverhältniss des H. L. zur allegorischen Darstellung eines höheren Verhältnisses benutzte, als dass er, jenes für eine Allegorie haltend, es wiederum in gleichem Sinne als eine solche in sein Buch übertragen habe, was ja doch etwas Ueberflüssiges gewesen wäre. Was hier von Hoseas gesagt ist, gilt auch von der Parabel vom Weinberge in Jes. 5, 1—7, welche unverkennbar eine Umbildung der parabolischen Rede im H. L. 8, 11. 12 mit Rücksicht auf den Character der Sulamit, wie ihn Jesaias im H. L. aufgefasst, ist, ohne dass deshalb auch schon der Prophet in Sulamits Betragen eine Allegorie gefunden haben muss; und ebendasselbe gilt auch um so mehr von Ezech. c. 16, indem Ezechiel, offenbar dem Hoseas nachahmend*), einzelne der Sulamit des H. L. entlehnte Farben zur Schilderung des abgöttischen und undankbaren Israel verwendet.**) Nicht weniger gilt dies von demjenigen Theile der Sprüche Salomonis, in welchem ebenfalls viele Züge aus dem H. L. benutzt sind, um ein buhlerisches Weib zu schildern, s. §. 7. Dass dieses buhlerische Weib in den Sprüchen allegorisch als die falsche Weisheit zu nehmen sei, wie Hengstenberg will, ist um so unwahrscheinlicher, da die Schilderung derselben zu sehr in Einzelnheiten sinnlicher Liebe eingeht, welche in der falschen Weisheit kein Gegenbild finden, und wäre es auch, so müsste darum noch nicht auch der Verfasser dieser Sprüche im H. L. eine Allegorie gesehen haben, da er ja auch sonst gern seine Rede mit aus dem H. L. entlehnten Farben schmückt und auch der Weisheit Worte der Sulamit in den Mund legt, 1, 20. 28; 8, 1 ff., wie z. B. auch seine Warnung vor dem Genusse des Weins, Spr. 23, 26—35; 31, 2—7.

---

*) Dass Ezechiel hier den Hoseas gleichzeitig im Auge gehabt hat, zeigt Vers 4—9, vergl. Hos. 2, 3; Vers 8, vergl. Hos. 2, 19; Vers 37, vergl. Hos. 2, 10; Vers 18 und 19, vergl. Hos. 2, 8. 9; Vers 33 und 34, vergl. Hos. 8, 9; Vers 16 und 31, vergl. Hos. 8, 14.

**) Wenigstens erinnert der Gebrauch des Wortes צַמָּה Vers 7 an H. L. 4, 13, das Wort דֹּדִים für geschlechtliche Liebkosungen an H. L. 1, 4; 4, 10; 7, 13, der Ausdruck וַתִּהְיִי־לִי V. 8 an H. L. 2, 16. 6, 3, das Salben mit Oel V. 9 an H. L. 1, 3; 4, 10, die Schuhe, Schleier und Geschmeide Vers 10—13 an H. L. 1, 10, 11; 7, 2, der Ruhm der vollkommenen Schönheit V. 14 an H. L. 4, 7, die kleine Schwester Vers 46 an H. L. 8, 8, קִנְאָה Vers 42 an H. L. 8, 6.

Und indem dieser Spruchdichter in der 31, 10 ff. geschilderten Hausfrau den Beweis aufstellt, dass lieblich und schön sein Nichts sei, aber ein Weib, das den Herrn fürchte, müsse man loben, und so der H. L. 8, 10 ausgesprochenen Tendenz, dass körperlicher Liebreiz die höchste Macht und den höchsten Werth habe (vergl. H. L. 6, 8. 9), entgegentritt, giebt er zu verstehen, dass auch er, was auch aus den übrigen dem H. L. entlehnten Stellen hervorgeht, in der Sulamit des H. L. nicht eben ein sittliches Ideal gefunden habe, sowie auch die oben aus Hoseas, Jesaias und Ezechiel angeführten Stellen beweisen, dass diese Propheten Sulamits Verfahren, wie es im H. L. geschildert wird, keineswegs als ein reines und lobenswerthes, sondern als ein unbeständiges, undankbares, buhlerisches betrachteten, was um so mehr für eine buchstäbliche, nicht aber allegorische Auffassung des H. L. von ihrer Seite spricht. Wohl aber müsste es für richtige Deutung der dem H. L. zu Grunde liegenden Allegorie sehr bedenklich sein, dass Hoseas und Ezechiel in der Sulamit des H. L. das Urbild des abgöttischen, Jesaias des den Wohlthaten Jehovas gegenüber undankbaren Israel, der Spruchdichter das der falschen Weisheit gefunden haben sollte, während gar der Sirachide 24, 13—20 die wahre Weisheit Manches auf sich anwenden lässt, was im H. L. 1, 14. 17; 4, 14 ff.; 4, 11; 5, 15; 6, 8 von Sulamit gesagt wird, sowie er 14, 23 von dem, der Gottes Wort und der Weisheit nachgeht, mit Bezug auf H. L. 2, 9 sagt: *Ὁ παρακύπτων διὰ τῶν θυρίδων αὐτῆς καὶ ἐπὶ τῶν θυρωμάτων αὐτῆς ἀκροάσεται.* Setzte also jede Benutzung von Material aus dem H. L. für den Zweck einer bildlichen Darstellung voraus, dass das H. L. selbst eine Allegorie sei, so würde man bei der so verschiedenen Anwendung dieses Materials sehr in Verlegenheit sein müssen, welchen Sinn man denn eigentlich der Allegorie des H. L. beizumessen habe. Und diese Ungewissheit würde sich noch vermehren, wenn auch die neutestamentlichen Beziehungen auf das H. L., wie Hengstenberg S. 253 ff. geltend machen möchte, den allegorischen Gehalt desselben bezeugten und nicht, soweit sie mit Recht als solche Beziehungen gelten können, als blosse Reminiscenzen anzusehen wären, die man für andere, als die ursprünglichen Zwecke, benutzte. Es kommt aber auch sonst oft vor, dass alttestamentliches Material, welches an seinem eigentlichen Orte im historischen, concreten, buchstäblichen Sinne zu nehmen ist, im N. T. im geistlichen, mehr abstracten Sinne angewendet wird. Auch ist es jedenfalls bedeutsam, dass im N. T. nie eine Stelle aus dem H. L. geradezu citirt wird, so dass um so mehr alle gelegentlichen Beziehungen auf dasselbe nur als wörtliche, nicht als sächliche, als blosse Entlehnung von Ausdrücken und Bildern anzusehen sind, wobei auf den ursprünglichen Sinn und Zusammenhang derselben wenig Rücksicht genommen wurde.

Auch die Aufnahme in den Canon beweist nichts für die Eigenschaft des H. L. als eine Allegorie. Gewiss hat nicht blos der religiöse Inhalt eines Buches, sondern mehr noch der Glaube an die Inspiration seines Verfassers, die Aufnahme in den Canon bedingt, und gerade dies

erklärt die Aufnahme des H. L. in denselben, ohne dass man seinen Inhalt für einen allegorischen gehalten haben müsste. In Folge der Ueberschrift nämlich sah der Sammler dasselbe für ein Product des Königs Salomo an, der nach dem Volksglauben der Israeliten jedenfalls zu den Inspirirten gerechnet wurde, s. I. Kön. 3, 5. 9, 2; vergl. 11, 9, und so durfte dieser Sammlung auch das H. L. neben den übrigen für Salomonischen Ursprungs gehaltenen Schriften, Reden und Psalmen um so weniger fehlen, da ihm selbst im H. L. ein grosser Theil der Reden in den Mund gelegt ist. Wie der Inhalt zu deuten sei, war den Erklärern zu überlassen. In Hinsicht des Inhalts aber steht das B. Ruth ziemlich auf gleicher Stufe mit dem H. L., s. besonders c. 3; soll es etwa auch darum, weil es im Canon steht, für eine Allegorie gelten? Wer aber die Nothwendigkeit der allegorischen Deutung des H. L. damit beweisen will, dass es „sinnlich aufgefasst als ein bis auf eine doppelsinnige Stelle (8, 6) gottvergessenes Gedicht, als ein üppiges Erzeugniss müssiger Phantasie inmitten der h. Schrift dastehe" (Hölemann), der spricht einerseits eine falsche Beschuldigung gegen das H. L. aus (s. §. 14), andererseits aber würde er, im Fall es also wäre, auch schwer darzuthun vermögen, warum in einer biblischen Schrift eine so unwürdige Form zur Darstellung einer übersinnlichen Idee gewählt worden sein möge.

War nun aber einmal das H. L. dem Canon der heiligen Schriften einverleibt, so mussten bald mehrere Umstände die allegorische Auffassung desselben begünstigen, ohne dass man dem hierüber bald sich bildenden Consensus ein grosses Gewicht beilegen könnte. Da nämlich bei den alexandrinischen Juden, z. B. Aristobul, Eleasar, Philo, den Essäern und Therapeuten *), die allegorische Schrifterklärung überhaupt frühzeitig geübt wurde, so war die Anwendung derselben bei dem H. L. um so mehr zu erwarten, da gleichzeitig auch der Glaube an die Inspiration der h. Schrift immer mehr sich ausbildete und der buchstäbliche Sinn des H. L. einer inspirirten Schrift des Canon weit weniger als ein geistlicher Sinn desselben zu entsprechen scheinen musste. Wir würden uns daher auch gar nicht wundern dürfen, wenn diese allegorische Auffassung wirklich in der fehlerhaften Uebersetzung der LXX von H. L. 4, 8, oder in Sir. 47, 17, oder bei Joseph. c. Ap. I. 8 hervorträte, und wenn sich in der von Hengstenberg S. 255 angeführten Stelle des IV. B. Esra, 5, 24—26, wo Zion als die Taube und Lilie des H. L. erscheint, sowie in dem jüdischen Grundsatz: „das H. L. verunreinige die Hände", wirklich schon Spuren davon finden, bis endlich bei den Juden durch die Verfasser der Targumim diese Auslegung in der Weise sanctionirt wurde, dass das H. L. ein Gemälde der Geschichte Israels vom Ausgang aus Aegypten**) an durch die Drangsale der Welt-

*) S. die Schriften über die alexandrinische Religionsphilosophie von Dähne, Gfrörer, Grossmann u. A.

**) Dies mag auch der Grund gewesen sein, warum das H. L. am Paschafeste in der Synagoge vorgelesen wurde.

reiche hindurch bis zur schliesslichen Erlösung unter Jehovas Leitung, das Liebesverhältniss Salomos zu Sulamit aber ein Bild des Liebesverhältnisses Jehovas zur Gemeinde Israel sei, welche Deutung die herrschende der Synagoge und der meisten jüdischen Ausleger des Mittelalters blieb, s. Kleuker S. 58—67. Bis dahin, wo die grossen Männer der Synagoge kamen und sie auslegten, scheint man jedoch über den wahren Inhalt der Bücher Mischle, Schir ha Schirim und Koheleth zweifelhaft gewesen zu sein (s. die Notiz in Aboth de Rabbi Nathan c. 1), so dass die eigentliche jüdische Tradition von dem allegorischen Sinne des H. L. nur bis zu den Targumim zurückreicht. — Bedeutsam ist, dass auch in der christlichen Kirche die allegorische Auslegung zuerst in Alexandrien auf das H. L. angewendet wurde, und zwar von Origenes*), der überhaupt diese längst von den Neuplatonikern, Juden und philosophisch gebildeten Christen geübte Auslegungsweise wissenschaftlich zu begründen suchte; und weil sein Ansehen in der christlichen Kirche ein so grosses, seine Auslegung aber eine sehr geistreiche und dem Geschmack seiner Zeit zusagende war, weil überhaupt die allegorische Auslegungsweise einerseits leicht über wirkliche Schwierigkeiten in der Erklärung scheinbar hinweghilft, überall leicht der kirchlich überlieferten Glaubensregel sich anschmiegt, andererseits aber, namentlich beim H. L., auch einer mystischen Richtung des Gemüths erlaubt, immer neue Blumen in dem Paradiese der Gefühlswelt zu pflücken, so konnte es gar nicht fehlen, dass sie bald auch im Abendlande (durch Cyprian und Augustin, besonders durch Hieronymus und Ambrosius) eingeführt wurde und überhaupt in der christlichen Kirche die allein herrschende werden musste. Solchen scheinbaren Vorzügen und der sich immer mehr ausbildenden Ansicht von der Inspiration der h. Schrift musste freilich bald die antiochenische Schule weichen, welche, die *πνευματικὴν ἐξήγησιν* als eine phantastische verachtend, die Exegese auf dem Grunde philologischer Wissenschaft und mit strenger Berücksichtigung der Zeitverhältnisse der heil. Schriftsteller betrieb. Der Bann der heil. Väter zu Chalcedon war ihr doch zu mächtig und machte, namentlich beim H. L., die allegorische Erklärung zu einem Schiboleth der Rechtgläubigkeit für die ganze Zeit des einerseits dem scholastischen Dogmatismus, anderseits der Mystik**) huldigenden, und dabei fast aller selbstständigen philologischen Exegese baaren Mittelalters; vergl. Gesch. der heil. Schrift N. T. von Ed. Reuss §. 333—350 und Delitzsch VII. So hatte man denn bald nur die Wahl zwischen der von Cyprian an-

*) In den verloren gegangenen 12 Büchern über den geistigen Sinn des H. L., worin er Jesum Christum und die christliche Kirche theils in ihrer Einheit, theils nach den mannigfachen Classen der Gläubigen dargestellt fand.

**) Besonders sagte sie darum den Deutschen zu, man vergl. die Paraphrase des H. L. von Willeram oder Wolram, Abt zu Ebersperg in Baiern im 11. Jahrhundert (s. Rocke, S. 9 not.), und eine andere deutsche Bearbeitung des H. L., wahrscheinlich aus dem 15. Jahrhundert, hinter Herder's Lied der Liebe befindlich. Aber auch schon die Scholastiker Anselm, Bernhard und sein Schüler Gilbert von Poitiers, Thomas Aq., Bonaventura, Richard von St. Vict., Gerson u. A. waren ihr zugethan, vergl. Macar. Aeg. epist. ed. Floss. p. 201 sq.

gebahnten chronotactisch- oder prophetisch-allegorischen, eigentlich mehr typischen, Erklärungsweise, welche das H. L. für eine prophetische Schilderung der Schicksale der christlichen Kirche erklärte und dasselbe zu einem Compendium der Kirchen- und Ketzerhistorie machte, oder der, die nach des Origenes Vorgang im H. L. das Verhältniss Christi zu seiner Kirche theils nach ihrer Einheit, theils nach den verschiedenen Graden der Annäherung oder Entfernung einzelner Classen derselben von ihm abgebildet erblickte, oder der des Hieronymus, des Gründers der mystisch-allegorischen Auslegung, welcher in der I. Homilie gesagt hatte: „Canticum canticorum amorem coelestium divinorumque desiderium incutit animae sub specie sponsae et sponsi charitatis et amoris viis perveniendum docens ad consortium Dei", neben welchen Erklärungsweisen sich auch noch die der jüdischen ähnliche erhielt, nach welcher im H. L. die im A. T. erzählten Schicksale des jüdischen Volks in einem Gespräche Gottes mit demselben dargestellt wurden. Doch war die Erklärungsweise die beliebteste, welche im H. L. ein Liebesverhältniss des Sohnes Gottes entweder mit seiner Gemeinde (nach Origenes) oder mit der einzelnen Seele (Hieronymus) auffasste, bis man auch wohl nach Rupert. Tuit. cant. cant. lib. VII. die Sulamit zur Repräsentantin der Jungfrau Maria machte und mit Ghislerus und Cornel. de Lapide gar in den einzelnen Versen einen triplicem sensum fand, nämlich mit Bezug auf die sponsam primam (die Kirche), secundam (die gläubige Seele) und tertiam (die Jungfrau Maria). — Ebenso wenig darf man sich wundern, wenn die allegorische Auslegung des H. L. sich auch nach der Zeit der Reformation noch lange erhielt. Mochten auch Luther (Opp. Hal. XXII. 1982) und Melanchthon (de rhetor. Cap. III. Bas. 519. 4. Element. rhet. Viteb. 536. 8.) die mystisch-allegorische Auslegung theoretisch verwerfen, so boten sie doch nicht selbst etwas Besseres*) für das Verständniss des H. L. dar, und ihre Zeit und namentlich die der beiden nächsten Jahrhunderte stand viel zu sehr unter dem Einflusse des Bedürfnisses, überall im A. T. messianische Beziehungen zu entdecken, und unter dem hoher Vorstellungen von dem göttlichen Ursprunge aller Theile der h. Schrift, als dass man die allegorische Auslegung des H. L. nicht als die allein orthodoxe hätte ansehen sollen, besonders da im 17. und 18. Jahrhundert die strenge Orthodoxie alle Exegese zu einer blossen Behandlung der dogmatischen Beweisstellen in ihrem Sinne, ohne alle wissenschaftliche Anwendung der Grammatik und Kritik herabdrückte. Wenn darum auch ein Sim. Episcopius, Hugo Grotius und Clericus einer mehr weltlichen und buchstäblichen Auffassung des H. L. sich zuneigten, so ward es leicht, dies als arminianische Ketzerei zu verdächtigen. Erst in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts erwacht wieder der Geist einer selbst-

*) Luthers eigene Erklärung, dass im H. L. Salomos Polizei dargestellt werde, war dagegen schwerlich geeignet, die gewöhnliche kirchlich- und mystisch-allegorische zu verdrängen.

ständigen wissenschaftlichen Exegese, geläutert durch die Philosophie und practisch befähigt durch die auf humanistischen Studien ruhende grammatisch-historische Methode nach Ernesti's und Semmler's Vorgange, und von dieser Zeit an muss auch allmählig die allegorische Auslegung des H. L. der buchstäblichen immer mehr den Vorrang abtreten, besonders seitdem J. D. Michaelis (de sacr. poes. hebr.), Teller und namentlich Ewald sie mit Gründen bekämpft hatte. Das Resultat der Geschichte der Auslegung des H. L. ist also das: In den Zeiten und Gegenden, wo die wissenschaftliche Auslegung, mit den nöthigen Hülfsmitteln ausgerüstet, frei waltete, hat auch die buchstäbliche Deutung des H. L. vorgeherrscht; wo aber das dogmatische Interesse vorwaltete und überdies die Exegese in einem unvollkommenen Zustande sich befand, hat man sich mehr der allegorischen Auslegung zugewandt. Das dogmatische Interesse ist aber auch in neuerer Zeit die bald offen gestandene, bald geheime Veranlassung, dass Fr. Ad. Krummacher, O. v. Gerlach, Golz, H. A. Hahn und Hengstenberg*) das H. L. allegorisch gedeutet und ausser diesen Keil (Einl.) und Kurz (Lehrb. d. h. Gesch. S. 118) dieser Auslegungsweise das Wort geredet haben, während Hofmann und Delitzsch aus gleichem Grunde, die Gültigkeit jener nicht anerkennend, zur typischen ihre Zuflucht nahmen.

Wir stimmen ganz mit der Behauptung Hengstenbergs überein, dass das Gebiet, auf welchem allein endgültig über die richtige Auslegung des H. L. entschieden werden könne, der Inhalt und die Beschaffenheit des H. L. selbst sein müsse, können aber freilich nur einer wahrhaft wissenschaftlichen, von keinem Dogmatismus befangenen, Exegese das Recht einräumen, darüber zu entscheiden, ob Inhalt und Beschaffenheit des H. L. einer allegorischen Auslegung günstig sind. Uns wenigstens will es keineswegs so scheinen. Ungrammatisch ist es jedenfalls, wenn Hengstenberg in dem לִשְׁלֹמֹה in der Ueberschrift des H. L. ein Genitiv- und Dativ-Verhältniss zugleich findet, welches den König Salomo als Verfasser, den himmlischen Salomo als Gegenstand des H. L. bezeichne. Ohne Grund ferner beruft man sich darauf, dass doch manche Stellen, wie 3, 6—11; 1, 5. 9; 4, 4. 8, 6, 4. 10; 7, 5 u. a. m. sich nur allegorisch verstehen liessen (Keil, Einl. S. 493, Evang. K. Z. 1827. No. 23. 24); es kommt eben nur darauf an, diese Stellen in ihrem rechten Zusammenhange und unbefangen zu deuten; s. den Commentar.

Auch die Wahl bedeutsamer Namen, wie Sulamit und Baal Hamon, wenn diese auch wirklich symbolisch wären, konnte nichts beweisen, da sich solche auch bei den Propheten finden, im H. L. aber sich schon

---

*) G. F. G. Golz (Berlin 1850) betrachtet das H. L., im Dienste des Irvingianismus stehend, als ein prophetisches Buch, welches die letzten Zeiten der christlichen Kirche vor, während und nach der Zukunft Christi vor Augen stellt; nach Hahn führt das H. L. den Gedanken aus, dass das Königthum Israels berufen sei, im Dienste Gottes das Heidenthum mit den Waffen der Liebe und Gerechtigkeit zu überwinden; Keil und Hengstenberg finden darin ein Liebesverhältniss Christi zu seiner Gemeinde, und ähnlich O. v. Gerlach; dagegen betrachtet Kurz die Sulamit als das Bild der zu Gott geschaffenen Seele.

dadurch erklären, dass dasselbe nicht Geschichte, sondern dichterische Einkleidung einer Idee sein will. Vergeblich endlich sucht man geltend zu machen, dass von der Jungfrau im H. L. bald wie von einer Einheit, bald wie von einer Vielheit die Rede sei, s. 1, 2. 3. 4; 2, 9. 15; 7, 14; 8, 8. 12, da dies doch seinen Grund darin hat, dass sie sich, wo sie im Plural redet, mit Anderen in Gemeinschaft fühlt, wie 1, 3. 4 mit den anderen Jungfrauen, 2, 9. 15; 7, 14; 8, 8 mit den Ihrigen, oder auch im Gegensatz, wie 8, 12 mit den Wächtern des Salomonischen Weinbergs; und ebenso wenig ist es für die Allegorese entscheidend, dass sie sich bisweilen in Anreden des Mascul. statt des Femin. bedient; s. Comment. zu 2, 6. 7. Gewiss mit grösserem Rechte aber kann geltend gemacht werden, dass sich gerade das H. L. zur Allegorie sehr wenig eigne. Bei allen Allegorien des A. T. wird sonst der Sinn des Hauptbildes entweder geradezu angegeben, wie bei Hoseas, Ezechiel (c. 16), Jes. 5, 7, oder er ist wenigstens im Zusammenhang der Rede, besonders in der Abwechslung zwischen Bild und Sache kenntlich genug gemacht, vergl. Jes. 54, 4 ff., Jerem. 2, 2, Ezech. 23, 2 f. 5. 16. Auch im H. L. thut sich das Bestreben kund, den Inhalt einzelner Bilder verständlich zu machen, der aber kein übersinnlicher ist und über das Salomonische Liebesverhältniss nicht hinausgeht*); um so mehr sollte man eine Andeutung erwarten, dass das ganze Salomonische Liebesverhältniss nicht in einem weltlichen, sondern geistlichen Sinne, dass Salomo als der himmlische Salomo, Sulamit als die Kirche oder gläubige Seele zu nehmen sei, während sich doch keine Spur davon findet; vielmehr tritt gerade in dem dramatischen Bestandtheil des H. L. das Bestreben recht hervor, den Liebhaber des ganzen Gedichts als den historischen Salomo erkennen zu lassen, vergl. 1, 9; 3, 6—11; 8, 11 (1, 4; 8, 2); s. §. 5. Oder passt es etwa für den himmlischen Salomo, dass dieser nur in Gegenwart der Geliebten sich ermuthigt fühlen soll, grossen Gefahren entgegen zu treten, 4, 8. 9, vergl. 6, 4. 5? oder dass er die Körperreize der Geliebten so einzeln und genau und so unverhüllt beschreibt, während er von den geistigen Vorzügen schweigt? Passt für ihn die Einkleidung seiner Liebe in eine so sinnliche Sprache, wie 7, 8 ff.? Und während das viele Geschichtliche, Geographische und Naturgeschichtliche sich leicht aus dem Bestreben des Dichters, den historischen Salomo nach den vorhandenen traditionellen Zügen zu schildern, erklärt, widerstrebt es dagegen jeder allegorischen Deutung, weil es sich auf ein anderes Subject und auf andere Verhältnisse gar nicht übertragen lässt. Will man aber an einem Hengstenberg, Golz u. A. mehr „das Pressen der allegorischen Entfaltung bis in die letzten Spitzen und Fasern“ tadeln und doch die allegorische Erklärung im Ganzen festhalten (Hölem.), so bürdet man einerseits dem Dichter die Ungeschicktheit auf, dass er

*) Man vergl. das Bild vom Weiden auf Balsam- und Myrrhenbergen 2, 17; 8, 14 und 4, 5. 6, das vom Weiden unter Lilien 2, 16 und 1, 7; 6, 1. 2, das Bild in 4, 8. 9 durch ein ähnliches erläutert in 6, 4. 5, die parabolische Rede in 8, 8. 9 erläutert in 8, 10.

sein Gemälde mit einer Menge unpassender Züge überladen, anderseits dürfte die Auswahl dessen, woran sich eben das übersinnliche Verhältniss darstellen soll, schwerlich von aller Willkühr frei bleiben. Und wollte man sich auch nur an die Hauptzüge des Bildes halten, wo findet man nun ein sicheres Criterium dafür, ob unter dem Salomo Jehova oder Christus, unter Sulamit die alttestamentliche oder neutestamentliche Gottes-Gemeinde oder auch die gläubige Seele gemeint, oder ob durch das Salomonische Liebesverhältniss andere theokratisch-politische Verhältnisse des israelitischen Volks oder des Reiches Gottes (s. die Allegorien bei Kaiser, Hug, A. Hahn) dargestellt seien?*) Der Dichter müsste fürwahr selbst nicht gewusst haben, dass er ein Stück weissagende Geschichte schrieb (Del.), oder er müsste selbst absichtlich seine Leser haben in Ungewissheit hierüber lassen und eine Art von Vexirspiel treiben wollen; anders liesse sich die Dunkelheit, in der er die Leser hierüber gelassen hat, nicht erklären. Und welcher Leser in der Zeit, wo das H. L. gedichtet worden sein mag, konnte ohne bestimmte Andeutungen im H. L. namentlich das Verhältniss Christi zu seiner Gemeinde oder zu der gläubigen Seele abgebildet finden? Was namentlich Hengstenberg S. 238 dafür beibringt, dass schon zu Salomos Zeit die messianische Idee in solcher Ausbildung vorhanden gewesen, lässt sich nicht erweisen; s. besonders wegen Psalm 72 oben §. 6, wegen Gen. 49, 10 Delitzsch zu d. St., und wegen Psalm 2 und 110 siehe de Wette. Wir müssen daher schliesslich den Bedenken eines Recensenten in der Evang. K.-Z. 1853. No. 47 (vergl. Reuters Allgem. Repert. d. theol. Lit. 1853. 6. Heft. S. 126 ff.) gegen eine Auslegung beistimmen, „die von Einlegung nicht scharf sich scheidet, sich nicht scheiden kann, und die in schädliche Nähe jenes Enthusiasmus führt, welcher den Buchstaben der Schrift als Stahl verwendet, um damit dem innern Worte den himmlischen Geistesfunken zu entlocken, die, indem sie die, ob auch fromme, Subjectivität als hermeneutische Regel einführt, damit dem Radschlagen und Rumoren Thor und Thür öffnet.“ Vergeblich hat Hengstenberg versucht, sich wenigstens bei Erklärung einzelner Bilder über diese Subjectivität zu stellen, indem er dieselben nach Analogie anderer biblischen Stellen allegorisch zu deuten sich bemüht; aber auch dies Bemühen leidet an Willkühr und Inconsequenz.**) Und wenn auch nicht zu

*) So tritt A. Hahn der kirchlichen und mystischen Allegorese entgegen, und Hölemann sowohl der mystischen als auch der chronotactischen, obwohl beide wieder einer anderen Art von Allegorie das Wort reden.

**) Willkührlich ist es z. B., wenn in 4, 8 der Libanon, wie in 2, 17; 8, 14 die Berge überhaupt, als die übermächtige Weltmacht, in 4, 11 dagegen wegen seiner herrlichen Vegetation, in 4, 15 als Repräsentant des Princips von Oben in Bezug auf das Wasser des Lebens, und in 5, 15 wegen seiner majestätischen Hoheit genannt sein soll; oder wenn die 60 Königinnen in 6, 8 die christlichen Hauptnationen, die 80 Kebsen aber eine untergeordnete Stellung einnehmende Nationen im Reiche Christi bedeuten sollen, da doch nach Hengstenberg S. 87 die 60 Zahl der Weltmacht, die 80 aber, als verdoppelte Vier, die Signatur des Vollendeten, mit 10 multiplicirt, nach S. 168, sein soll, und da doch nach Galat. 3, 28 in Christo kein Jude noch Grieche, sondern diese allzumal Einer sind.

leugnen ist, dass die vorzugsweise durch die allegorische Deutung des H. L. genährte Mystik in den Zeiten des vorherrschenden Scholasticismus vor und nach der Reformation das christliche Gemüth vor dem Erstarren bewahrt und mit einem grossen Schatz tiefer geistlicher Anschauungen bereichert hat, indem man das allegorische Verständniss des H. L. theils in Predigten, wie die von Gerhard, Maydorn, Fr. Ad. Krummacher, theils in Bibelwerken, wie in den Osiandrischen, Weimarischen, Berleburger, Calovschen und O. v. Gerlachschen, theils in vielen geistlichen Liedern und anderen das H. L. zum Grunde habenden Gedichten (z. B. das Hohe Lied in Liedern von Gust. Jahn und die „Zwei Rosen" von Jul. Sturm) populär zu machen strebte, so kann sie doch auch leicht Veranlassung zu eitelem Spiel mit mystischen Bildern und falschen Liebesgefühlen geben, die dem wahren christlichen Leben nicht förderlich sind. Auch die practische Auslegung der heiligen Schrift muss immer auf streng wissenschaftlichem Grunde, auf dem Grunde einer grammatisch-historischen Exegese ruhen, wenn sie eine mit gutem Gewissen geübte sein soll, und eine solche Exegese kann nur in einer buchstäblichen Erklärung des H. L. volle Befriedigung finden.

§. 12.

Das Salomonische Liebesverhältniss ist als dichterische Einkleidung einer Idee anzusehen.

Können wir sonach das Liebesverhältniss im H. L. weder als ein rein zeitgeschichtliches, noch als Typus, noch als eine Allegorie betrachten, so bleibt uns nur übrig, es für die dichterische Einkleidung einer mit dem Liebesverhältnisse verwandten Idee anzusehen, etwa in der Art, wie z. B. Schiller an dem Kampf mit dem Drachen die Hoheit der sich selbst bezwingenden Demuth, an den Kranichen des Ibikus die Idee der auch die geheimsten Verbrechen rächenden Nemesis darstellt. Dabei leugnen wir nicht das Dasein historischer und traditioneller Stoffe im H. L., namentlich so weit sie sich auf Salomo beziehen, nehmen aber an, dass dieselben — weil nur Mittel zum Zweck — mit vollkommener dichterischer Freiheit ausgewählt und zusammengestellt worden sind, um sie als Staffage zu dem Bilde Salomos und seiner Zeit zu benutzen. Diese Ansicht ist offenbar eine berechtigte; denn abgesehen davon, dass die Ueberschrift das H. L. als einen Gesang, also als ein Gedicht ankündigt, in welchem man nicht historische Wahrheit, sondern ein Spiel der Phantasie erwarten darf, trägt es auch selbst deutlich genug das Gepräge einer Tendenzdichtung an sich, welche eine Idee veranschaulichen soll. Dafür spricht nicht nur der Mangel an allem Characteristischen und Speciellen bei der Darstellung des Salomonischen Liebesverhältnisses (s. §. 8), sondern namentlich auch der Umstand, dass immer die Reden der Hauptpersonen die Hauptsache sind, alles Uebrige aber nur zu ihrer Einleitung und Färbung dient, und dass diese Reden selbst immer nur der mit einiger Variation wiederkehrende Ausdruck von

Gedanken, Gefühlen und Bestrebungen sind, wie sie nicht etwa in einem bestimmten, sondern in jedem Liebesverhältniss, das rechter Art ist, vorkommen, woran also die Liebe selbst sich offenbart; so dass also in ihnen der Dichter offenbar nicht etwas Specielles, sondern Allgemeines zur Anschauung bringen wollte. Selbst die meist dialogische Form dieser Reden, welche vorzugsweise geeignet ist, gewisse Hauptgedanken oder Ideen nach verschiedenen Seiten hin zu entwickeln und zu erwägen, lässt die Absicht des Dichters errathen, hier einen ähnlichen Zweck zu erreichen; nur dass es hier, wo die Idee der Liebe zur Anschauung gebracht werden sollte, weniger darauf ankam Gedanken, als vielmehr Gefühle und Begehrungen hervortreten zu lassen. Vorzüglich aber verräth der sententiöse und parabolische Charakter des letzten Gesangs die didactische Tendenz des ganzen Buches. Zwar sind auch hier die beiden Sentenzen über die Liebe, dass sie nämlich stark, fest und unauslöschlich sei wie der Tod, der Hades und die Gottesflamme, und dass sie nicht durch Geld und Gut zu erkaufen sei, in unmittelbare Beziehung zu dem Salomonischen Liebesverhältnisse gebracht; allein dass eben nur hier beim Abschluss des Ganzen solche Sentenzen ausgesprochen werden, und dass überhaupt hier die reflectirende und parabolische Rede also den ganzen Inhalt des letzten Gesanges ausmacht, dass kaum noch am Anfang für eine flüchtig hingeworfene Situationszeichnung und am Ende für einen schroff abbrechenden Schlussgedanken Raum bleibt, das deutet doch wohl bemerkbar genug darauf hin, dass eben hier der Grundgedanke des Ganzen besonders zu Tage treten sollte. Hierzu kommt, dass im ganzen letzten Gesange Sulamit sich selbst und den Salomo auf tropische und parabolische Weise als solche Personen darstellt, an deren Liebesverhältniss sich die Wahrheit jener Sentenzen zeige; denn eben weil die Liebe fest und unauslöschlich ist, soll Salomo die Sulamit wie ein theures, unveräusserliches Kleinod halten, sowie sie, der kleinen, noch reizlosen Schwester gegenüber, an sich selbst zeigt, dass man nicht durch Geld und Gut, sondern durch körperlichen Liebreiz (Thürme und Mauer) Liebe gewinne, und dem Verhältniss zum Salomonischen Weinberg in Baal Hamon gegenüber, dass auch die Liebe des Weibes sich ausschliesslich und uneigennützig dem geliebten Gegenstand bewahre. Damit ist aber auch darauf hingewiesen, dass sich auch im ganzen Gedicht an diesen beiden Hauptpersonen und ihrem Verhältniss zu einander die Idee der Liebe darstelle. Auch dürfte damit im Zusammenhange stehen, dass das Abstract אהבה, die Bezeichnung der Hauptidee des Gedichts, öfter für die Hauptpersonen oder wenigstens in naher Beziehung zu denselben gebraucht wird, s. 2, 7; 3, 5; 8, 14; 3, 10; 7, 7, was um so näher lag, wenn jene Personen gleichsam die Träger dieser Idee sind.

Gewiss ist darum die Auffassung des H. L. als einer Tendenzdichtung dem ganzen Character desselben am angemessensten, und zwar als einer solchen Tendenzdichtung, welche die zu veranschaulichende Idee nicht reflectirend erläutert oder rhetorisch empfiehlt, sondern an einem menschlichen Verhältnisse veranschaulicht.

§. 13.

Welches ist nun die Idee des H. L.?

Soll das Liebesverhältniss des H. L. eine Idee veranschaulichen, so kann dies nur eine solche sein, welche sich mit dem Character Salomonischer Liebe verträgt. Ebendarum kann man auch darin nicht eine Darstellung des ehelichen Lebens (Hug. Grot.) oder eine Anpreisung der Monogamie (Jacobi und Lindemann) finden, wie denn auch gerade das eheliche Verhältniss im H. L. ganz in den Hintergrund tritt, s. §. 10. Ebenso wenig kann als Grundgedanke entweder der Sieg oder Lohn treuer Liebe (Ammon, Levisohn, Velthus. u. A.), oder die Unabhängigkeit und Unerreichbarkeit derselben von jeder äussern Macht, oder der Preis der Unschuld, die allen Lockungen widersteht (Umbr. Ew. Heiligst.), oder der gegen Salomos Willkühr empörte sittliche Volksgeist (Fr. Böttiger), oder der Preis keuscher Liebe, Wahrung der Frauenwürde gegen Herabwürdigung der Ehe durch Kaufcontracte und eine Rüge des üppigen Haremswesens Salomos (Rocke) angenommen werden, weil der Dualismus eines begünstigten und eines unbegünstigten Liebhabers, worauf diese Ansichten beruhen, sich als unbegründet erweist, s. §. 8. Der Wahrheit dürfte Friedrich nicht viel näher gekommen sein, indem er die Tendenz des H. L. so bezeichnet: „velle id sibi, ut sanctam affirmet amoris severitatem et ejus quidem amicitiae sponsalis, ex qua pendeant demum stabilitas, perpetuitas, fidelitas amicitiae;“ und darin genauer „den supernaturalistischen Idealismus, den transcendenten Spiritualismus, den jehovistischen Dynamismus in jedem ächten Liebesverhältnisse zwischen zwei Menschen“ finden will, indem es kaum zweifelhaft ist, dass 8, $7^{a.b}$ die Liebe nicht wegen ihres Ursprungs, von dem vielmehr 8, 7^{c}—10 die Rede ist, sondern vielmehr nur wegen ihrer Unauslöschlichkeit eine Gottesflamme genannt wird.

Die Idee des H. L. muss anerkannterweise am erkennbarsten in dem vorzugsweise reflectirenden letzten Gesange hervortreten. In den drei Strophen dieses Gesanges sagt nun aber Sulamit in Bezug auf ihr Liebesverhältniss dreierlei aus, nämlich Vers 6—7^{b}, dass die Liebe stark wie der Tod, der Alles besiegt, fest wie die Unterwelt, die Alles fest hält, und unauslöschlich wie eine Gottesflamme und Feuergluthen sei und dass sie also auch erwarten könne, dass Salomo sie stets wie das theuerste Kleinod, von dem man sich niemals trennen mag, halten werde. In der 2. Strophe, Vers 7^{c}—10, giebt sie dann darüber Aufschluss, warum sie der Stärke und Festigkeit der Liebe Salomos zu ihr dies zutrauen könne, weil nämlich die Liebe, die sie in ihm geweckt, nicht mit Geld und Gut erkauft sei, wodurch wahre Zuneigung überhaupt nicht gewonnen werden könne, sondern weil sie dieselbe durch ihren körperlichen Liebreiz gewonnen. In der 3. Strophe spricht sie dagegen von ihrer Liebe zu Salomo, deren Stärke und Festigkeit sich darin er-

weisen werden, dass sie sich ihm ganz hingeben und auf immer bewahren wolle (s. den Commentar). Somit ist hier von der Liebe oder Zuneigung die Rede, die durch körperlichen Liebreiz gewonnen worden ist, und eben nur solcher Liebe wird eine Macht gleich der Alles besiegenden Macht des Todes, ein Festhalten gleich dem des Hades, und eine Unvertilgbarkeit gleich der einer Gottesflamme von Seiten des Mannes, sowie eine solche unbedingte, uneigennützige und ausschliessliche Hingabe an den Geliebten von Seiten des Weibes zugeschrieben.*) Diese Gedanken treten im Wesentlichen schon in den beiden Liedchen (Gesang II. und III.) hervor, welche dem H. L. zu Grunde liegen dürften, denn im II. Gesange hat das Aeussere und die Stimme der Jungfrau in dem Geliebten eine so mächtige Neigung hervorgerufen, dass derselbe über Berg und Hügel eilt, um sie mit allerlei Schmeichelworten und Lockungen zum Erscheinen zu bewegen, und seine Erscheinung hat wiederum so mächtig auf die Seele der Jungfrau gewirkt, dass sie sein Bild und seine Reden in der Erinnerung wach erhält und dabei wünscht, er möge bald wieder auf (ihren) Bathrumbergen sich ergehen; ja im III. Gesange zeigt sich bei der Jungfrau die Liebe schon so stark, dass sie auch des Nachts ohne den Geliebten nicht bleiben mag und ihn selbst in der Stadt aufsucht, um ihn in ihrer Mutter Kammer zu führen. Mehr aber noch sind jene Eigenschaften der Liebe an dem Salomonischen Liebesverhältnisse in den übrigen Gesängen zur Anschauung gebracht. Wie im letzten Gesange, so stellt sich auch hier die Liebe an Sulamit und Salomo dar, und zwar die Liebe, welche durch körperlichen Liebreiz geweckt wird. Diese Liebe ist um so mächtiger, je grösser dieser Liebreiz ist, vergl. 1, 3ᶜ und 4ᵉ, und weil eben die Macht solcher Liebe gezeigt werden soll, so erscheinen Salomo und Sulamit als die Ideale männlichen und weiblichen Liebreizes, natürlich wie sich solche der hebräische Geist jener Zeit dachte. Daher erklärt sich auch bei den Schilderungen ihrer Persönlichkeit die Wahl der Vergleiche, die nicht immer sowohl das Zutreffende, als vielmehr das Hochgeschätzte, Grossartige, Werthvolle und Anziehende, überhaupt das Ideale nach hebräischem Geschmack im Auge hat; daher werden auch bei diesen Beschreibungen, damit man selbst das etwa noch Mangelnde ersetze, noch allgemeine Lobeserhebungen hinzugefügt, wie 4, 7: „Ganz bist du schön, und 's ist kein Fehl an dir," oder in 7, 7: „wie schön bist du,

*) Von einer geistigen oder geistleiblichen Liebe, wie sie Delitzsch im H. L. findet, ist also hier gar nicht die Rede. Es lässt sich auch weder mit dem Wesen orientalischer Liebe überhaupt, noch mit der Darstellung des Salomonischen Liebesverhältnisses im H. L. vereinigen, wenn Delitzsch sagt: „Sulamits Seele sei es, die den Salomo liebe und Sulamits kindlich lautere Seele, die von Salomo geliebt werde." Nichts als ihre äussere Persönlichkeit gefällt dem Salomo und wird von ihm gerühmt, wozu allerdings auch die Stimme (2, 14. 8, 13) gehört; nirgends wird an ihr ein geistiger oder sittlicher Vorzug gerühmt, s. Comment. zu 4, 3. 11; 5, 2; 6, 9, und ebenso macht auch nur auf die Seele der Sulamit Salomos Liebenswürdigkeit Eindruck, sein Ruhm und vielleicht auch seine Weisheit (8, 3) werden nur obenhin angedeutet und mehr zur Characterisirung Salomos.

wie lieblich, eine Lieb' in lauter Wollust," und 5, 16: „Und er ganz Lieblichkeit"; daher ferner wird Sulamit 6, 8. 9 über alle Frauen und Jungfrauen Salomos gesetzt und 5, 10 Salomo als ausgezeichnet vor einer Myriade bezeichnet; sowie in den ausführlicheren Beschreibungen der Persönlichkeit Salomos und Sulamits 5, 10—16 und 7, 2—8 die Verschiedenheit nur im Geschlechtlichen, das Gemeinsame aber im Idealen liegt. Auch hat der Umstand, dass bei Aufzählung der Körpertheile immer vorzüglich diejenigen hervorgehoben werden, in denen der grösste geschlechtliche Reiz liegt (vergl. 4, 5. 6. 7, 8. 9, vergl. 7, 3. 4) keinen anderen Grund, als weil eben dargelegt werden soll, wie der vollkommenste Liebreiz auch die mächtigste Liebe wecke. Wie nun der Liebreiz beider Hauptpersonen der vollkommenste ist, so ist auch bei beiden die Macht der dadurch erweckten Zuneigung und Liebe die grösste. Dies zeigt sich zunächst an der durch Salomos Liebreiz in Sulamit erweckten Liebe. Gleich im Anfang des Gedichts erklärt Sulamit Salomos Liebreiz für so mächtig, dass keine Jungfrau ihm widerstehen kann, dass Alle von ihm zur Liebe entflammt, seiner Liebkosungen sich freuen und sie rühmen, und ihre eigene durch diesen Liebreiz entflammte Liebe ist so feurig und übermächtig, dass sie, fern von ihm, nach seinem Kosen sich sehnt, von ihm in seine Gemächer geführt zu sein wünscht und ihn auf seinem mittäglichen Lager aufsucht, 1, 2—8, dann aber, wo sie bei ihm ist, sich in seiner Nähe so selig fühlt und zuletzt krank vor Liebesverlangen in seine Arme sinkt, 1, 12—2, 7. Im IV. Gesange dagegen tritt die Macht der Liebe mehr an Salomo hervor. Bezaubert von dem Liebreiz der Sulamit, den er 4, 1—7 preist, erweist sich in ihm die dadurch erweckte Liebe zu Sulamit dadurch, dass er sie als Braut auf immer an sich zu fesseln sucht, dass ihre Gegenwart ihn alle Gefahren verachten lehrt (4, 8. 9) und dass er wiederholt (4, 6 und 16; 5, 1) nach dem Genuss ihrer Reize verlangt, indess in diesem Gesange Sulamit nur die willig Gewährende ist. Aber die Macht und Festigkeit solcher Liebe muss sich auch mancherlei Hindernissen und Störungen gegenüber erproben. Dies tritt zwar auch schon im I. Gesange an Sulamit dadurch hervor, dass diese den Geliebten aufsucht, obgleich sie fürchten muss, von seinen Genossen für eine Diebin gehalten zu werden, und im IV. Gesange an Salomon dadurch, dass dieser an ihrer Seite sich selbst in die grössten Gefahren stürzen will; vorzüglich aber tritt dies im V. Gesange zu Tage. Den Geliebten nämlich hat hier zwar sein Verlangen zum Hause der Geliebten des Nachts trotz alles Thaues getrieben und er bittet flehentlich um Einlass, hat aber, da dieser nicht sogleich erfolgt, nicht Geduld und Ausdauer genug und entfernt sich wieder. Die Geliebte aber hat einige Zeit durch mancherlei Rücksichten sich abhalten lassen, ihm zu öffnen. Beide haben so gegen die Liebe und gegen einander gefehlt, aber die Macht ihres beiderseitigen Liebreizes ist so gross, dass, indem das Bild des Geliebten vor die Seele der Jungfrau tritt, nun sie nur um so eifriger und ganz liebeskrank ihn aufsucht und dabei nicht die Nacht, nicht die Misshandlungen der Wächter scheut, 5, 2—16; und auch auf Salomos Seele wirkt ihr

Bild so bezaubernd, dass er sie bald über alle Frauen und Jungfrauen erhebt und nach ihrem Anblick Verlangen trägt, 6, 4—9, und da sie wiedererscheint, nun von ihren Reizen mit Entzücken spricht und sehnlich nach deren Genuss verlangt, 7, 2—10, was ihm nun auch Sulamit im vollsten Maasse gewähren möchte, im noch vollkommeneren als 4, 16, wie denn auch ihr Verlangen nach seiner Umarmung wieder wie 2, 6. 7 sich äussert. Wie nur der vollkommenste Liebreiz eine Liebe weckt, die in sich eine Alles überwindende Macht hat und unauslöschlich an dem geliebten Gegenstande fest hält und demselben sich hingiebt, das also ist es, was im H. L., und namentlich an dem Salomonischen Liebesverhältniss in demselben, zur Anschauung gebracht wird.

§. 14.

Das Verhältniss des H. L. zum Canon der heiligen Schriften.

Wenn nun doch nur sinnliche Liebe im H. L. sich darstellt, wie erklärt sich dann die Aufnahme desselben in den Canon heiliger Schriften? Zunächst wohl in derselben Weise, in welcher sich die Aufnahme aller dem Salomo beigelegten Psalmen, Sprüche und anderer Geistesproducte erklärt, indem man das H. L. auch für ein Salomonisches Product und darum auch für inspirirt hielt, weil man jedenfalls nach I. Kön. 3, 5. 9, vergl. 11, 9, ihn mit zu den Organen göttlicher Offenbarungen rechnete. Eine andere Frage dagegen ist, ob es auch seiner Stellung im Canon würdig sei? Diese kann aber nicht damit abfällig entschieden werden, dass man sagt, die Darstellung sinnlicher Liebe, bei welcher namentlich das Sinnliche und Natürliche bisweilen ganz unverhüllt erscheine, sei eines biblischen Buches unwürdig; es kommt hierbei vielmehr darauf an, ob die Darstellung des Sinnlichen der eigentliche Zweck des Buches sei, oder nur einem höheren sittlichen Zwecke diene; denn sonst müssten nicht wenige Stellen des A. T. (man vergl. namentlich Ezech. c. 16, Ruth c. 3) als ihrer Stellung unwürdig ausgeschieden werden. Nun dürfte aber die Darlegung der dem H. L. zu Grunde liegenden Idee, dass nur vollendeter Liebreiz die rechte Liebe wecke, für den Hebräer zunächst von hoher sittlicher Bedeutung gewesen sein und zwar besonders in der Weise, wie diese Idee im H. L. zur Anschauung gebracht ist. Galt doch dem Hebräer die geschlechtliche Liebe als durch den Gen. 1, 28 darüber gesprochenen göttlichen Segen geheiligt und durch das göttliche Urgesetz, Gen. 3, 16, dass das Weib nach dem Manne Verlangen tragen und der Mann über das Weib sein und somit die Gewährung seines Verlangens nach ihr (vergl. Gen. 2, 24) als ein Recht beanspruchen könne, geordnet, so dass also die Idee der geschlechtlichen Liebe zu den unmittelbaren Offenbarungen der Urzeit gerechnet werden konnte. Dass aber unser Dichter dies vor Augen hatte, ersieht man aus dem Ausspruch der Sulamit, 7, 11, vergl. 2, 16; 6, 3, wo selbst

die Wahl der Worte an Gen. 3, 16 erinnert. Somit stellt also der Dichter selbst die Idee seines Gedichts unter die Kategorie der göttlichen Offenbarungen und man kann es schon darum, trotz dieser Idee, nicht ein „gottvergessenes“ nennen, ob es gleich den Namen Gottes nur einmal erwähnt. Gehörte aber die Idee der geschlechtlichen Liebe zu den göttlichen Uroffenbarungen, so war es auch von sittlicher Bedeutung nachzuweisen, wie nur das die rechte gottgeordnete Liebe sei, welche, weil durch natürlichen Liebreiz geweckt, auf dem rechten Naturgrunde beruhe; denn nur durch eine solche Liebe konnte der gottgeordnete Zweck derselben vollkommen erfüllt werden, nur sie ist in ihrem Verlangen wahr und kräftig, im Festhalten und Sichhingeben treu und beständig, vergl. 8, 6—12. Der Idee solcher Liebe und darum auch der göttlichen Ordnung entgegen ist es, da, wo die Anmuth der Persönlichkeit fehlt, diese durch Reichthum oder Pracht ersetzen zu wollen, und indem der Dichter dies 8, 7^{c}—10 ausspricht, hat er einerseits die eitle Schmucksucht, anderseits die Thorheit, das Vermögen über die Liebe zu setzen gegeisselt, und da selbst in polygamischen Verhältnissen doch immer nur die Anmuthigste die dem Herzen Einzige sein kann, 6, 8. 9, so müssen auch diese Verhältnisse als der gottgeordneten Idee der Liebe unangemessen erscheinen; wie denn auch namentlich aus 7, 12—8, 4 hervorgeht, dass die stillen häuslichen Verhältnisse des Landlebens der wahren Liebe weit günstiger sind, als die störenden Verhältnisse des städtischen, besonders des Hof-Lebens. Auch darf es nicht als Lüsternheit und darum als unsittlich erscheinen, wenn Salomo 7, 2 ff. den Schleier von weiblichen Reizen hebt, die nach unseren Begriffen von Schicklichkeit verhüllt bleiben sollten; vielmehr soll eben hier Sulamit als Ideal überwältigenden Liebreizes erscheinen, und darum durften die Körperreize, die in dieser Hinsicht am überwältigendsten wirken, am wenigsten übergangen werden; und ebensowenig darf es befremden, wenn nicht nur Salomo mehrmals sein Verlangen nach Liebesgenuss (s. 4, 6. 16; 7, 8 ff.), sondern auch Sulamit ihre willige Gewährung ausspricht, 4, 16; 5, 1; 7, 10—14; denn darin musste sich ja die höchste Potenz der durch den vollendetsten Liebreiz erweckten Liebe zeigen, wie sie auch durch Gen. 3, 16 geheiligt erschien, vergl. H. L. 7, 11. Und wenn sogar Sulamit 1, 4; 2, 5—7. 17; 3, 4. 5 vor ihrer Vermählung die höchsten Begünstigungen der Liebe dem Geliebten einzuräumen wünscht, so hängt dies nicht nur mit der grössten Energie solcher Liebe zusammen, die als Ideal dargestellt und wobei daher von aller Convenienz abgesehen wird; sondern es konnte dies auch unter den gegebenen Umständen nicht einmal dem Hebräer als unsittlich erscheinen. Denn so schmachvoll es auch war, wenn eine weibliche Person mit Unzucht ein Gewerbe trieb, vergl. Gen. 38, 24, und so streng es auch von den Verwandten geahndet zu werden pflegte, wenn Jemand eine von ihm geschwächte Jungfrau nicht heirathen wollte (vergleiche II. Sam. 13, 16. 22 ff.), so erschien es doch nicht unter allen Umständen als ehrlos, wenn eine Jungfrau ihrem Erkorenen sich vor ihrer Vermählung mit ihm ergab, wie dies der Tadel Jacobs über seine Söhne,

Gen. 34, 30; 49, 5, besonders aber das Verhalten der Ruth (Buch Ruth 3, 4. 9) zeigt. Bei einer Geliebten des Königs kam aber noch ein anderer Umstand dazu. Wie nämlich ein vorläufiges Hingeben der Ruth an Boas durch die Familiengesetze geheiligt gewesen wäre, so musste es bei jeder Jungfrau einem Könige gegenüber durch das Königsgesetz I. Sam. 8, 16, vergl. I. Kön. 1, 2, gerechtfertigt erscheinen, wie ja auch in Esth. 2, 13 ff. das Verhalten der Esther und vieler anderer Jungfrauen dem Perserkönige gegenüber als etwas durchaus Unanstössiges berichtet wird. Ein Gleiches gilt aber offenbar auch von den Jungfrauen, die Salomo liebte; denn wenn er ausser vielen Frauen und Kebsen noch zahllose Jungfrauen hatte (6, 9), so lässt sich doch nicht denken, dass dies lauter ehrlose Dirnen gewesen sein werden, sondern vielmehr, dass es nach jenem Königsgesetz für jede Jungfrau als Pflicht galt, sich ihm hinzugeben, wenn er ihrer begehrte, sowie aus 1, 3. 4 hervorgeht, dass alle es unter diesen Umständen bei Salomo zugleich für eine Ehre und ein Glück hielten, seiner Liebkosungen gewürdigt zu werden. Solch Verhältniss einer Jungfrau mit einem Könige erschien daher dem Hebräer offenbar als ein der Ehe analoges, weil ebenso wie diese im göttlichen Gesetz begründet. Dies fällt im H. L. um so mehr ins Gewicht, da der Dichter sonst des Schicklichen sich bewusst ist und es festhält, wo sichs mit seinem Hauptzweck verträgt. So hat Sulam. 1, 8 ihre Zicklein bei sich, um bei ihrem Aufsuchen des am Mittag auf seinem Weideplatz ruhenden Geliebten wenigstens den Schein einer anderen Absicht für sich zu haben, und ähnlich verhält sichs wohl mit der verdeckten Einladung des Geliebten zum Eintritt in den Weinberg, 2, 15, und mit dem Vorwand, unter dem sie 6, 11 in den königlichen Garten gekommen sein will. Auch ist nicht zu übersehen, dass sie das Verlangen nach seinen Liebkosungen, 1, 2—4; 2, 17, in seiner Abwesenheit und in 2, 5—7; 3, 4. 5 eigentlich nicht unmittelbar zu ihm, sondern zu anderen Personen gewendet, ausspricht, nämlich zu den ihr vertrauten Töchtern Jerusalems, welche nach 1, 3. 4 gleiche Gesinnungen gegen ihn hegen; wie denn auch die Schilderung des Ideals männlicher Schönheit im Munde der Sulamit, 5, 10—16, eine vorsichtigere ist, als die des Ideals weiblicher Schönheit im Munde eines Mannes, obwohl auch in letzterer der Euphemismus שֹׁרֶר in 7, 3 nicht unbeachtet bleiben darf. Dass endlich im H. L. eine Liebe als Ideal aufgestellt wird, die nur aus den Eindrücken körperlicher, nicht aber zugleich geistiger und sittlicher, Anmuth ihre höchste Kraft schöpft, kann zwar nach christlicher Ansicht als ein Mangel erscheinen, darf aber einem hebräischen Dichter nicht als ein solcher angerechnet werden, indem bei der Vernachlässigung der Bildung des weiblichen Geschlechts von demselben dem Manne gegenüber eben nur körperlicher Liebreiz gefordert wurde. Der Christ zwar darf den grossen Fortschritt nicht übersehen, den auch die Ansichten von der geschlechtlichen Liebe im neuen Bunde gemacht haben, indem diese im N. B. nur an die Ehe und zwar an die Monogamie gewiesen ist, die weiteren Kreise der Polygamie und des Königsgesetzes ihr aber verschlossen sind, und indem für dieselbe nicht mehr

ein Salomonisches Liebesverhältniss mit seinen sittlichen Mängeln, sondern das Verhältniss Christi zu seiner Gemeinde nach Ephes. 5, 23. 25 das maassgebende Vorbild, und so auch überhaupt die geschlechtliche Liebe den Zwecken und Förderungen des Himmelreichs untergeordnet ist, vergl. Matth. 19, 12, I. Cor. 7, 7 ff.; wohl aber bleibt die geschlechtliche Liebe auch im N. T. nicht ohne Beachtung, natürlich nur in ihrer Verbindung mit der h. Ordnung der Ehe, wie sie denn in dieser Hinsicht nicht nur unter die Kategorie heiliger Pflichten, I. Cor. 7, 2—5, I. Tim. 5, 14, gestellt wird, sondern ihr auch eine hohe Verheissung geworden ist, I. Tim. 2, 15.

Sonach dürfte die Stellung des H. L. im Canon völlig gerechtfertigt erscheinen, wenn man auch zugeben muss, dass der Inhalt desselben für das christliche Leben nicht mehr dasselbe Interesse wie einst für das israelitische Volk hat, weil es einem Standpunkt angehört, den das Christenthum bereits weit überstiegen. Bei der gehörigen seelsorglichen und pädagogischen Weisheit aber und unter der Leitung christlichen Geistes lassen sich manche einzelne, dem Geschlechtsleben angehörige, wichtige Betrachtungen demselben entnehmen oder auf ungesuchte Weise daran anknüpfen; namentlich aber muss der Standpunkt, auf dem es noch steht, uns recht fühlbar machen, wie sehr wir der Gnade Gottes Dank schuldig sind, die uns in Christo auch in jener Hinsicht zu einem höhern Verständniss der Uroffenbarungen Gottes erhoben hat.

§. 15.

Die Dichtungsart des H. L.

Obgleich es eigentlich eine sehr untergeordnete Frage zu sein scheint, welcher Dichtungsart das H. L. seiner Form nach zugezählt werden müsse, so darf sie doch um so weniger umgangen werden, da auch in neuester Zeit die poetische Gestalt des H. L. noch sehr verschieden aufgefasst wird, und da diese verschiedene Auffassung nicht ohne wesentlichen Einfluss auf das Verständniss des Inhalts geblieben ist.

Am meisten hierbei irre geleitet hat das Streben, das H. L. mit einer der griechischen Dichtungsarten zu vergleichen und es so von seinem nationalen Boden loszureissen, während doch keine jener Dichtungsarten ganz auf dasselbe übergetragen werden kann. Denn Diejenigen, welche es für eine Perlenschnur einzelner erotisch-lyrischer Gedichte (Herder), oder für eine erotische Dichtung, die ihrer Natur nach zwischen der lyrischen und epischen schwebe und oft idyllisch werde (de Wette, Einl., und ähnlich Stäudlin und Heiligst.), oder mit Hug für eine bukolische, ihrer Tendenz nach den Eclogen Virgils und Petrarcas ähnliche Dichtung, oder mit Herbst (Einl., herausgegeben von de Wette) für ein carmen bucolicum oder ἀμοιβαῖον erklärten, fassten es nur nach dem poetischen Character einzelner Theile, nicht aber nach seinem es

zu einem Ganzen verbindenden Gesammtorganismus auf und berücksichtigten zu wenig den objectiven Character desselben, nach welchem der Dichter ganz hinter den redenden Personen, wie im Drama, zurücktritt; Diejenigen aber, welche es ein Drama*) nennen, dringen dem Inhalt desselben ein planmässiges Fortschreiten der Handlung auf, das ihm gänzlich fehlt, und übersehen ganz den nationalen Strophenbau, sowie überhaupt den Bildungsgang der hebräischen Poesie. Dass an eine dramatische Bühnendichtung überhaupt (Ewald, d. poet. Bücher des A. T. I. 40 ff.) oder auch an ein dramatisches Singspiel insbesondere (Fr. Böttcher, d. ält. Bühnendichtung, so auch Rocke und Lossner) bei den Hebräern nicht zu denken sei, haben Delitzsch u. A. (vergl. Dpk. S. 21, Reut. Repert. d. theol. Lit. 1851. 4. Heft) mit überzeugenden Gründen bewiesen, wie denn auch das H. L. gar nicht darnach angelegt ist; denn bei einem aufzuführenden Bühnenstück wären die öfteren absichtlichen Bezeichnungen bei dem Wechsel der redenden Personen durch characteristische Anreden oder durch Wiederholung ihrer eigenen früheren Redeanfänge (s. §. 1), sowie die Merkmale für den Schluss der grösseren oder kleineren Abschnitte ganz unnöthig gewesen, während sie nöthige Merkmale für den Leser sind; vergl. Hitzig, Vorbem., 2. c.**) Aber wenn dennoch Delitzsch das H. L. ein wirkliches Drama nennt, oder wenn Umbreit meint, dass der Dichter zur Veranschaulichung seines Gegenstandes die Form eines solchen gewählt habe, und Hitzig es für ein Drama erklärt, welches der Dichter im Geiste anschaute, so spricht dagegen schon die Erfahrung, dass überall der dramatischen Gedichtsform eine Art von wirklichem Bühnenspiel vorausging, und dass daher bei den Hebräern, denen das Bühnenspiel gänzlich fehlte, die Gestaltung einer Dichtung zu einem eigentlichen Drama um so ferner liegen musste, da sie auch bei den benachbarten semitischen Stämmen hierin kein Vorbild fanden. — Aber es fehlt auch dem H. L. das wesentlichste Erforderniss zu einem Drama, es entwickelt sich darin eben nicht „eine für das Auge sich darstellende Handlung durch lebendige Wechselwirkung und durch die sie begleitende Wechselrede verschiedener Individualitäten hindurch bis zu einer Katastrophe hin“; denn es fehlt nicht nur ganz an einer solchen Katastrophe, es fehlt auch überhaupt am eigentlichen Handeln. Den Hauptinhalt bilden vielmehr Reden, in denen sich wohl Seelenstimmungen, Gefühle und Wünsche aussprechen,

*) Nur schüchtern noch sagen Origenes und Hieronymus schon „das Buch sei in modum dramatis geschrieben“, und ein alter äthiopischer Uebersetzer zerlegt es, wahrscheinlich derselben Ansicht folgend, in 5 Acte (Ewald, Jahrbücher, 1849. S. 49), wie auch später Caspar Sanctius. Ederus (im 16. Jahrh.) fasst das H. L. als Geschichte der alttestamentlichen Kirche in 10 dramatischen Bildern, Bossuet als ein Hochzeitsdrama Salomos in 7 Tagen, Gr. Wächter (1722) und Pufendorf als ein geistliches Singspiel auf.

**) Alles scheint nur für den Leser berechnet, so auch die Zahlenverhältnisse der Verse und des Inhalts (s. §. 1), die dem Hörer entgehen würden, daher nicht einmal anzunehmen ist, dass das H. L. zum öffentlichen Vortrag im Gesang, etwa für nur eine Person (Meier), gedichtet sei.

aber bei denen es gewöhnlich gar nicht zu einer Handlung kommt*), namentlich nicht zu einer solchen, welche das Liebesverhältniss weiter führte, als es schon im ersten Gesange erscheint, wie denn überhaupt ein continuirliches Fortschreiten weder an der innern noch an der äussern Seite dieses Liebesverhältnisses bemerkbar ist. Die Einrichtung des Ganzen ist vielmehr die, dass die Idee der Macht und Festigkeit durch Liebreiz erregter Liebe sich besonders in den Dialogen der Hauptpersonen an ihren geäusserten Empfindungen und Wünschen darstellt, jedoch nicht etwa nach ihrem allmäligen Wachsthum, sondern so, dass in den ersten 3 Gesängen die Macht solcher Liebe besonders an Sulamit, im IV. Gesange besonders an Salomo, im V. und VI. Gesange aber die Macht und Festigkeit dieser Liebe an beiden zur Anschauung kommt, und dass die übrigen Reden mehr dazu dienen, die Situation und Stimmung anzudeuten, in welcher nachher die Liebenden mit einander verhandeln, s. §. 1, 8 und 13. Die wenige Handlung in diesen einleitenden Reden soll also nur den Hauptdialogen einige Färbung geben; sie enthält aber keinen eigentlichen Fortschritt der Geschichte, keinen selbstständigen Halt. Auch ist es dem Character eines eigentlichen Drama entgegen, dass öfters die Erzählung von Geschehenem und früher gesprochener, fremder und eigener Rede der Gegenwart eingeschaltet wird, 2,8—17; 3,1—5; 5,2—8; 8,5, dass der Dialog selten so wie 1,13—2,3; 4,16 und 5,1 gut in einander greift, sondern meist in langer Einzelrede verläuft, der eine kurze Erwiederung folgt. Ebenso eignen sich Beschreibungen menschlicher Gestalt, wie 4,1 ff.; 5,10—16; 7,2 ff. mehr für die beschreibende Dichtkunst, solche Beschreibungen wie 2,8—13; 7,12—14 mehr für die Idylle, und die Einführung fremder Rede, wie 2,10[a], mehr für das Epos. Sonach bleibt am H. L. vom Dramatischen nichts als der Dialog in seiner objectiven Haltung, wobei der Dichter selbst ganz zurücktritt; der Inhalt dagegen ist zumeist lyrischer Natur, weil die Redenden ihre Empfindungen und Wünsche aussprechen, und will man nun einmal der Dichtungsart des H. L. einen Namen geben, der Inhalt und Form zugleich berücksichtigt, so dürfte der „eines dramatischen Idylls“ (Hölemann) der Sache noch am nächsten kommen. — Mehr aber kommt hier darauf an, zu zeigen, wie der Dichter zu dieser Dichtungsart kam. Und auch hierüber giebt uns unsere Ansicht von der Entstehung des H. L. die genügendste Erklärung. Er wurde nämlich zu der dramatischen Form durch das Bestreben, die von ihm hinzuzufügenden Gesänge dem II. und III. möglichst conform zu machen und zugleich darin den Salomo auch als Hauptperson agiren zu lassen, geführt, wie wir in §. 5 gezeigt haben. Fand sich doch etwas Aehnliches schon in dem wahrscheinlich vom Dichter des H. L. gekannten Deboraliede**), wo mit der Erzählung schon häufig die Anrede ab-

*) Minenspiel und Haltung z. B. in 1, 12. 13, den Blick des Angeredeten (6,5) oder auch Handlung (4,9. 12; 7,8; 2,4 u. ö.), auch wohl Pausen (z. B. zwischen 1,9. 10. 11) mit Hitzig, Fr. Böttcher u. A. bestimmen zu wollen, ist offenbar Willkühr.

**) Dass unser Dichter das Deboralied kannte, dürfte sich nicht blos in 7,1, vergl. Richt. 5,12, und im ähnlichen Strophenbau verrathen, sondern auch darin,

wechselt, die namentlich in Richt. 5, 12. 13, vergl. Vers 1, leicht nach falscher Auffassung des Sinnes als Dialog genommen werden kann, wie denn auch die Ueberschrift des H. L. in ähnlicher Weise, wie die des Deboraliedes, den Salomo als die eine, historisch allein bekannte, Hauptperson redend einführen dürfte. Somit verhält sich also die poetische Form des H. L. zu den übrigen Erzeugnissen der nationalen Poesie so, dass der Dichter desselben zwar in gleicher Weise wie diese den Inhalt in Strophen und Strophengruppen abtheilte, aber in sofern weiter ging, als er mehrere aus 1 bis 6 solcher Gruppen bestehende Abschnitte in einem Gesange und wiederum 6 solcher Gesänge zu einem Ganzen vereinigte, dass er ferner die selbständige Einzelrede lyrischer Gedichte, worin aber auch bereits Anrede an Andere und Einführung fremder Rede vorkam, zum dramatischen Dialog weiter gestaltete. — Man kann daher nicht mit Delitzsch sagen: „das H. L. repräsentire unter den Hebräern die heil. Komödie, das Buch Jjob aber die heil. Tragödie." Letzteres hat vollends alles Dramatische, was an der Rede des H. L. haftet, abgestreift und sich dagegen mehr der epischen Form zugewandt. Denn hier tritt der Dichter nicht in den Hintergrund, wie im H. L., sondern er selbst erzählt die Begebenheiten, die im Himmel und auf Erden vorgehen und führt die Redenden mit der Formel „und Jjob sprach" oder „da antwortete Eliphas" u. s. w. ein, gerade so wie Homer seine Helden Einen nach dem Andern redend und antwortend einführt. Das ganze Buch Jjob ist Darstellung einer Idee in Form eines Berichts des Dichters über eine von mehreren fingirten Personen gehaltene Disputation und über deren Veranlassung und Folge.

---

dass wie daselbst in Vers 9 die Worte „preiset Jehovah" (vergl. Vers 2) als Refrain den Anfang einer Strophe markiren, und der 1. Hauptheil dieses Liedes in Vers 13 mit einer Aufforderung schliesst, dies auch unser Dichter in seinen markirenden Refrains (vergl. 3, 6; 6, 10; 8, 5; 1, 15; 4, 1; 7, 2) und Schluss-Aufforderungen (2, 7. 17; 3, 5. 11; 5, 1; 8, 4. 14) nachgeahmt zu haben scheint.

Das Hohe Lied Salomos.

I. Gesang.

I. Theil in 3 Strophen zu 10, 9 und 10 Zeilen. Sulamit, den Geliebten suchend, auf dem Wege nach dem Weideplatze desselben, und Jerusalemsche Frauen.

Sulamit:

(Cap. I, 2) V. 1. Ach, **küsst' er mich** mit seines Mundes Küssen! —
Als Wohlgeruch sind köstlich deine **Salben**,
Ist doch dein **Kosen** köstlicher als Wein,
Dein **Nam'**, er gleichet ausgegoss'ner Salbe. —
Drum lieben die Jungfrau'n dich.

(4.) 3. **Zieh' mich** dir nach! Wie wollten wir laufen! —
Führte mich der König in sein Gemach! —
Wie wollten wir frohlocken und dein uns freu'n,
Preisen dein Kosen mehr als Wein! —
Ohne Rückhalt hat man dich lieb.

(5.) 4. Schwarz bin ich und lieblich doch
— Ihr Töchter Jerusalems —
Wie Kedars Zelte,
Wie Salomos Zelttuch.

(6.) 5. Seht mich nicht darum an, dass etwas schwarz ich bin,
Dass mich die Sonne so angeschienen:
Meiner Mutter Söhne, mit feindlichem Sinn
Machten sie mich zur Weinbergshüterin. —
— Meinen eig'nen Weinberg behütet' ich nicht. —

(7.) 6. Ach, kund mir gieb, du, den meine Seele liebt,
Wo weidest du?
Wo hältst du am Mittag Ruh?
Dass man nicht für eine Diebin mich halte
Bei den Heerden deiner Genossen.

Die Jerusalemitinnen:

(8.) 7. Wenn du's nicht weisst,
— Du schönste der Frauen —
So geh' nur hinaus gleich hinter der Heerde,
Und weide deine Zicklein
Bei den Hütten der Hirten.

Anmerkung. Die eingeschlossenen Zahlen bezeichnen die masorethischen, die nicht eingeschlossenen die ursprünglichen Verse, wie wir sie uns zu denken haben. — Die Verstheile sind durch Einrückung bezeichnet; die eingerückten Zeilen bilden mit der vorhergehenden nicht eingerückten einen Verstheil; einzelne Verszeilen ohne nachfolgende eingerückte Zeilen bilden einen Verstheil für sich. Die zusammengehörigen Strophenhälften sind durch den leeren Raum einer Zeile getrennt, welche Trennung oben noch überdies in der 1. Strophe in Vers 3^c und 4^e und in der 3. Strophe in Vers 7^e und 8^e durch gesperrten Druck bezeichnet ist. Die zu einer Gruppe gehörigen ganzen Strophen trennt der leere Raum von zwei Zeilen. Auch die wichtigeren Kehrverse und die zählenden Worte im Inhalt sind durch gesperrten Druck bezeichnet.

II. Theil in 3 Str. zu 12, 12 und 13 Zeilen. Salomo u. Sulamit auf des Ersteren Weideplatz.

Salomo:
(V. 9.) 8. Meinen Rossen an den Pharao-Wagen
Find' ich dich, meine Freundin, gleich;
(10.) 9. So lieblich sind deine **Wangen** in den Kettchen,
Dein **Hals** in den Schnüren.
(11.) 10. Kettchen von Gold woll'n wir dir schaffen
Nebst Scheibchen von Silber.

Sulamit:
(12.) 11. Bis der König in ihren Bereich kam,
Gab meine **Nard'** ihren Duft;
(13.) 12. Ein **Myrrhenfläschchen** ist mein Geliebter mir,
Das mir am Busen ruht,
(14.) 13. Eine **Cypertraub'** ist mein Geliebter mir
Aus den Weinbergen Engedi's.

Salomo:
(15.) 14. Sieh' doch, wie schön bist du, meine Freundin,
Sieh' doch, wie schön! Deine **Augen** sind Tauben.
Sulamit:
(16.) 15. Sieh' doch, wie schön bist du, mein Geliebter!
Und wie du hold bist, ist auch grün unser Lager.
Salomo:
(17.) 16. Cedern sind unsers Hauses Deckengebälk,
Uns're Säulen Cypressen.

Sulamit:
(c. 2, 1.) 17. Ich bin Sarons bunter Blumenschmuck,
Bin die Lilie der Thäler.
Salomo:
(2.) 18. Wie eine Lilie unter den Dornen,
So ist meine Freundin unter den Jungfrau'n.
Sulamit:
(3.) 19. Wie ein Apfelbaum unter Waldgehölz,
So mein Geliebter unter den Männern.

Sulamit:
(3c.) 20. In seinem **Schatten** mag ich gern sitzen
Und seine **Frucht** ist süss meinem Gaumen.
(4.) 21. Er führte mich ins **Weinhaus**
Und sein **Panier** war mir die Liebe.
(5.) 22. Lasst mich mit **Traubenkuchen** stärken,
Mich mit **Aepfeln** erquicken;
Denn ich bin krank vor Liebe!

(6.) 23. Seine Link' unter mein Haupt!
Seine Recht' umfasse mich!
(7.) 24. Ich beschwör' euch, Töchter Jerusalems,
Bei den Gazellen oder Hindinnen der Flur:
Wo ihr weckt, wo ihr aufweckt die Liebe,
Bis ihr es gefällt!

II. Gesang.

Eine Gruppe von 4 Str. zu 8, 10, 10 und 8 Zeilen. Sulamit denkt sich von ihrem Geliebten zum Verlassen der städtischen Wohnung und zum ländlichen Aufenthalt eingeladen und ladet ihn ihrerseits ein zu einem Schäferstündchen.

Sulamit:
(c. 2, 8.) V. 1. Horch! mein Geliebter — siehe da kommt er,
Springt über die Berge,
Schnellt über die Hügel.
(9.) Es gleicht mein Geliebter einer Gazelle
Oder einem Jungen der Hirsche.

2. Sieh', da steht er hinter uns'rer Wand,
Blickt durch die Fenster her,
Blinket durch's Gitter.

(10.) 3. Nun hebt mein Freund an und spricht zu mir:
„Auf, meine Freundin, meine Schöne, mache dich auf!
(11.) 4. „Denn siehe, vorbei ist die Kälte,
„Der Regen nun gänzlich verschwunden.

(12.) 5. „Es zeigen die Blumen sich auf der Flur,
„Die Zeit zum Gesange ist da,
„Und die Stimme der Turtel vernimmt man auf unserm Gebiete.
(13.) 6. „Der Feigenbaum würzt seine Spätfrucht,
„Und die blühenden Weinstöcke spenden Duft.
„Auf, meine Freundin, meine Schöne, mache dich auf!

(14.) 7. „Meine Taub' auf Felsenhöh'n,
„Im Versteck steiler Klippen,
„Lass deine Gestalt mich seh'n,
„Deine Stimme mich hören!
„Denn deine Stimm' ist süss
„Und lieblich deine Gestalt."

(15.) 8. Fanget Füchs' uns ein!
Sind die Füchs' auch noch klein,
Schaden sie doch dem Wein,
Auch unserm blühenden Wein.

(16.) 9. Mein Geliebter ist mein,
Und ich bin sein,
Der unter den Lilien weidet.

(17.) 10. Bis der Tag kühl weht
Und die Schatten fliehen,
Mein Geliebter, zur Stell' gleich der Gazell',
Oder der Hirsche Rehen,
Auf Bathrum-Höhen!

III. Gesang.

Eine Gruppe von 2 Str. zu je 9 Zeilen. Sulamit hat den Geliebten in der Stadt gesucht und gefunden, und will ihn in ihrer Mutter Haus führen.

Sulamit:
(c. 3, 1.) V. 1. Auf meinem nächtlichen Lager
Sucht' ich, den meine Seele liebt; —
Ich sucht', und fand ihn nicht.

(2.) 2. „Aufmachen will ich mich und in der Stadt umhergeh'n,
„Auf Strassen und auf Plätzen
„Will ich suchen, den meine Seele liebt! —
Ich sucht', und fand ihn nicht.

(3.) 3. Es treffen mich die Wächter, die in der Stadt umgeh'n:
„Habt ihr geseh'n, den meine Seele liebt?"*)

(4.) 4. Kaum war ich an ihnen vorüber,
Da hab' ich gefunden, den meine Seele liebt.
Ich erfasst' ihn und will ihn nicht lassen,
Bis ich in meiner Mutter Haus ihn geführt,
In meiner Gebärerin Kammer.

(5.) 5. Ich beschwör' euch, Töchter Jerusalems,
Bei den Gazellen oder Hindinnen der Flur:
Wo ihr weckt, wo ihr aufweckt die Liebe,
Bis ihr es gefällt!

IV. Gesang.

1. Theil, eine Gruppe von 2 Str. zu je 11 Z. Hofleute machen auf Sulamit, die auf Salomos Ruhbett sich niederlässt, und auf Salomo in seinem Bräutigamsschmucke aufmerksam.

Hofleute:
(c. 3, 6.) V. 1. Wer ist die, die da von der Trift her sich erhebt
Gleich aufsteigenden Rauchsäulen,
Umduftet von Myrrh' und Weihrauch,
Vom auserlesensten Würzpulver des Kaufmanns?

(7.) 2. Sieh', sein eigen — Salomos — Ruhbett!
Sechszig Helden rings umher
Von Israels Helden;
(8.) 3. Alle sind sie **Schwertführer,**
Kampfgeübt,
Jeder hat **zur Seite sein Schwert**
Gegen nächtliche Furcht.

(V. 9.) 4. Ein Prachtruhbett liess sich König Salomo machen
Aus Holz vom Libanon.
(10.) 5. Die **Säulen** d'ran liess von Silber,
Den **Boden** von Gold,
Den **Sitz** von Purpur er machen;
Seine Mitt' ist mit einer Liebe besetzt
Von Jerusalems Töchtern.

---

*) Die vierzeilige Hälfte ist von der fünfzeiligen in die Mitte genommen.

(11.) 6. Heraus, und beschaut euch, ihr Töchter Zions,
Den König Salomo im Kranz,
Damit ihn seine Mutter am Tag' seiner Hochzeit
Und dem Tage seiner Herzensfreude bekränzt!

Salomo:
(c. 4, 1.) V. 7. Sieh' doch, wie schön bist du, meine Freundin,
Sieh' doch, wie schön! Deine **Augen** sind Tauben
Hinter deinem Schleier.

II. Theil in 2 Strophengruppen, davon die erste mit 2 Str. zu je 13 Zeilen. Salomo zu Sulamit sprechend.

8. Dein **Haar** ist wie eine Heerde Ziegen,
Die am Gilead herab lagern,
(2.) Deine **Zähne** sind wie eine Heerde Schurschafe,
Die eben der Wäsche entstiegen,
Die allesammt Zwillinge haben,
Und deren keins ist unfruchtbar;

(3.) 9. Wie ein Carmoisinband deine **Lippen**
Und lieblich dein Mund,
Wie eine Granatenhälfte ist deine **Wange**
Hinter deinem Schleier.*)

(4.) 10. Dein **Hals** ist wie der Davidsthurm,
Der gebaut zum Waffenspeicher,
D'ran tausend Schilde hangen,
Der Helden Tartschen alle.
(5.) 11. Deine **Brüste** sind wie zwei Rehe,
Die Zwillinge einer Gazelle,
Die unter Lilien weiden.

(6.) 12. Bis der Tag kühl weht
Und die Schatten fliehen,
Möcht' ich zum Myrrhenberge geh'n,
Und zum Weihrauchhügel.
(7.) 13. Ganz bist du, meine Freundin, schön,
Und 's ist kein Fehl an dir.

(c. 4, 8.) V. 14. Komm, mit mir vom Libanon — meine Braut —
Mit mir vom Libanon dich umzuschau'n,
Vom Haupte des Amana, vom Haupt des Senir und Hermon,
Von den Schlupfwinkeln der Löwen,
Von den Bergen der Parder!

Zweite Strophengruppe mit 3 Str. zu 14, 14 u. 7 Zeilen. Salomo u. Sulamit.

(9.) 15. Du machst mich beherzt, meine Schwester, meine Braut,
Du machst mich beherzt mit einem einz'gen deiner Augen,
Mit einem einz'gen Schmuckstück deines Halses.
(10.) 16. Wie süss ist dein Kosen, meine Schwester, meine Braut,
Wie viel köstlicher ist dein Kosen als **Wein!**
Und deiner Salben Duft als alle **Specerei'n.**
(11.) 17. Von **Honigseim** triefen deine Lippen, meine Braut,
Honig und **Milch** ist unter deiner Zunge,
Und deiner Kleider Duft ist wie **Libanon-Duft.**

---

*) Die sechszeilige Hälfte ist von der siebenzeiligen in die Mitte genommen.

(12.) 18. Ein verriegelter Garten bist du, meine Schwester, meine Braut,
Eine verriegelte Well', ein versiegelter Quell.
(13.) 19. Deine Gewächse bilden einen Lusthain
Von **Granaten** sammt **edler Obstfrucht,**
Von **Cyperblumen** sammt **Narden,**

(14.) 20. Von **Nard'** und **Crocus,**
Von **Calmus** und **Zimmet,**
Sammt **allerlei Räucherholz,**
Von **Myrrh'** und **Aloe**
Sammt all' den **besten Specereien.** *)

(15.) 21. Der Gartenquell ist ein Born lebendigen
Und vom Libanon fliessenden Wassers.
(16.) 22. Auf, Nord, komm Südwind,
Durchwehe meinen Garten, dass flüssig werden seine Düfte!

Sulamit:
23. Mein Geliebter komm' in seinen Garten
Und geniesse seine edle Obstfrucht!

Salomo:
(c. 5, 1.) 24. Ich komm' in meinen Garten, meine Schwester, meine Braut,
Ich sammle meine **Myrrhe** sammt meinem **Duftkraut,**
Ich esse meinen **Seim** sammt meinem **Honig,**
Ich trinke meinen **Wein** sammt meiner **Milch;**
Sulamit: Esst, Freunde, trinkt und berauscht euch, meine Lieben.

V. Gesang.

I. Theil in 2 Strophengruppen, davon die erste mit 3 Str. zu 12, 12 u. 8 Z. Sulamit den Geliebten in der Stadt suchend und die Jerusalemitinnen.

Sulamit:
(c. 5, 2.) V. 1. Ich schlaf' und meine Sinne erwachen —
Horch! da klopft mein Geliebter:
„Thu' auf mir, meine **Schwester,** meine **Freundin,**
„Meine **Taube,** meine **Beste;**
„Denn mein Haupt ist voll Thau,
„Meine Locken voll Tropfen der Nacht!

(3.) 2. „„Ich habe das Kleid schon ausgezogen,
„„Wie könnt' ich's wieder anzieh'n?
„„Ich habe die Füsse schon gewaschen,
„„Wie könnt' ich sie wieder beschmutzen?""

(4.) 3. Da streckt durch's Fenster her mein Geliebter die Hand
Und mein Inneres wird für ihn bewegt. **)

---

*) Die fünfzeilige Hälfte ist von der neunzeiligen in die Mitte genommen.
**) Die vierzeilige Hälfte wird von der achtzeiligen in die Mitte genommen.

(5.) 4. Ich **stehe auf,** dem Geliebten zu öffnen,
Und meine Hände **triefen von Myrrhe**
Und meine Finger von flüssiger Myrrhe
Auf die Griffe des Riegels.

(6.) 5. Ich **öffne** meinem Geliebten,
Doch verschwunden, fort ist mein Geliebter.
6. Ich **bin des Todes** seinetwegen;
Ich **suche ihn,** und find' ihn nicht,
Ich **ruf'** ihn, und er antwortet mir nicht.
(7.) 7. Es treffen mich die Wächter, die in der Stadt umgeh'n,
Sie **schlagen** mich wund,
Es **nehmen mir den Ueberwurf** die Mauerwächter.

(8.) 8. Ich beschwör' euch, Töchter Jerusalems,
Wenn meinen Geliebten ihr findet,
Dass ihr ihm nicht sagt,
Dass ich krank bin vor Liebe!

Die Jerusalemitinnen:
(9.) 9. Was ist dein Geliebter vor jedem andern Geliebten,
Du schönste der Frauen,
Was ist dein Geliebter vor jedem andern Geliebten,
Dass du uns so beschwörst?

Sulamit:
(c. 5, 10.) V. 10. Mein Geliebter ist **weiss und roth,**
Vor einer Myriade ausgezeichnet.
(11.) 11. Sein **Haupt** ist gedieg'nes Rothgold,
Seine **Locken** sind Hügel auf Hügel,
Schwarz wie der Rabe,

Zweite Strophengruppe mit 3 Strophen zu 12, 12 und 11 Zeilen.

(12.) 12. Seine **Augen** wie Tauben an Flussbetten,
In Milch sich badend,
Ueber Vollem sitzend,
(13.) 13. Seine **Wangen** wie Duftkrauthügel,
Thürme von Würzen**)
Seine **Lippen** Lilien
Von flüss'ger Myrrhe triefend;

(14.) 14. Seine **Hände** sind gold'ne Walzen
In Tarschischsteinen gehend,
Sein **Leib** ein Elfenbein-Gebild
In Sapphirn eingehüllt,

(15.) 15. Seine **Schenkel** Marmorsäulen
Auf goldnen Sockeln ruhend,
Seine **Gestalt** wie der Libanon
So ausgezeichnet wie Cedern,

(16.) 16. Sein **Gaumen** Süssigkeit
Und **er** ganz Lieblichkeit. —
So ist mein Geliebter und so mein Freund,
Ihr Töchter Jerusalems.

---

*) Oder: Seine Wangen wie duft'ge Hügel,
Auf denen Gewürze wachsen.

Die Jerusalemitinnen:
(c. 6, 1.) 17. Wohin wohl ging dein Geliebter,
Du schönste der Frauen,
Wohin wohl ging dein Geliebter?
Auch wir wollen ihn mit dir suchen.

(2.) 18. Nach seinem Garten hin ging mein Geliebter,
Nach den Duftkraut-Hügeln,
Sich an den Gärten zu entzücken
Und Lilien zu pflücken.
Meines Geliebten bin ich
Und mein Geliebter ist für mich,
Der unter den Lilien weidet.

Salomo:
II. Theil in einer Strophen-gruppe zu 13, 8 und 13 Zeilen. In den ersten beiden Strophen Salomo allein, in der dritten Hofleute und Sulamit.

(c. 6, 4.) V. 20. Schön bist du, meine Freundin, wie **Thirza**,
Lieblich wie **Jerusalem**,
Furchtbar wie **Heldenschaaren**.
(5.) 21. Wende deine **Augen** mir zu,
Denn sie ermuthigen mich!

22. Dein **Haar** gleicht einer Heerde Ziegen,
Die am Gilead herablagern,
(6.) Deine **Zähne** sind wie eine Heerde von Schafmüttern,
Die eben der Wäsche entstiegen,
Die alle Zwillinge haben
Und deren kein' ist unfruchtbar.
(7.) 23. Wie eine Granatenhälft' ist deine **Wange**
Hinter deinem Schleier.

(8.) 24. Ihrer sechszig sind Königinnen
Und achtzig Beifrau'n,
Und Jungfrau'n ohne Zahl.

(9.) 25. Sie allein ist meine Taube, meine Beste,
Sie allein von ihrer Mutter,
Und absonderlich von ihrer Gebärerin (Töchtern).
26. Jungfrau'n, wann sie sie sehen, preisen sie selig,
Königinnen und Beifrau'n rühmen sie.

Hofleute:
(10.) 27. Wer ist die, die da herniederschaut wie das **Morgenroth**,
Schön wie der **Mond**,
Rein wie die **Sonne**,
Furchtbar wie **Heldenschaaren**?
Sulamit:
(11.) 28. Zum **Nussgarten** ging ich hinab,
Zu schau'n nach des **Thalgrunds Grün**,
Zu schau'n, ob der **Weinstock** getrieben,
Ob die **Granaten** blüh'n.

Hofleute:
(12.) 29. Ich wusst' es nicht, ich glaubte mich versetzt
Zu den fürstlichen Heerwagen.
(c. 7, 1.) 30. **Kehre wieder, kehre wieder,** Sulamit,
Kehre wieder, kehre wieder, dass wir dich anschau'n!
Sulamit:
Was wollt ihr Sulamit anschau'n wie den Reigen des Doppelheeres?

Salomo:
(c. 7, 2.) V. 31. Wie schön sind deine **Füsse**
In den Schuh'n, du Fürstentochter!
Die **Rundungen deiner Hüften** sind wie Halsperlen,
Die ein Werk von Küstlerhänden;

III. Theil in zwei Strophengruppen, deren erstere 3 Str. zu 10, 10 u. 11. Zeilen hat. Salomo u. Sulamit.

(3.) 32. Dein **Schoos** ist ein rundes Becken,
— Nicht mög' ihm der Mischwein fehlen! —
Dein **Leib** ein Waizenhaufen
Mit Lilien besteckt;
(4.) 33. Deine beiden **Brüste** wie zwei Rehe,
Die Zwillinge einer Gazelle;

(5.) 34. Dein **Hals** wie der Elfenbeinthurm,
Deine **Augen** Teiche in Hesbon,
Am Thor der Reichbevölkerten;
35. Deine **Nase** wie der Libanon-Thurm,
Der nach Damascus hinschaut;

(6.) 36. Dein **Haupt** auf dir wie der Carmel
Und dein wallend **Haupthaar** wie ein Königspurpur,
Der in rinnendem Wasser angebunden;
(7.) 37. Wie schön bist du und lieblich,
Eine Lieb' in lauter Wollust!

(8.) 38. Dieser dein **Wuchs**, er gleicht der Palme
Und deine **Brüste** Trauben.
(9.) 39. Ich denk: hinauf zur Palme möcht' ich,
Möcht' ihr **Gezweig** erfassen,
Und möchten deine Brüste mir gleich **Weintrauben**
Und deiner Nase Hauch wie der von **Aepfeln**;

(10.) 40. Und dein Gaumen wie lieblicher **Wein** sein —
Sulamit:
Der meinem Geliebten grad' eingeht,
Noch lechzen macht der Schlafenden Lippen!
(11.) 41. Meines Geliebten bin ich
Und nach mir sehn' er sich.

Sulamit:

Zweite Strophengruppe mit 2 Str. zu je 11 Zeilen.

(c. 7, 12.) V. 42. Wohlan, mein Geliebter, auf's Land lasst uns geh'n,
Auf dem Dorf übernachten,
(13.) 43. Früh aufbrechen nach den **Weinbergen**,
Schau'n ob der **Weinstock** getrieben,
Ob sich geöffnet die **Weinblüthe**,
Ob die **Granaten** blüh'n!
Dort möcht' ich dir mein Kosen weihen.

(13.) 44. Da duften die **Liebesäpfel**,
Und über uns'rer Thür hab' **allerlei edles Obst**
— So neues als jähriges —
Dir, mein Geliebter, ich aufbewahret.

(c. 8, 1.) 45. Ach, wärst du mein als Bruder,
Der meiner Mutter Brust gesogen!
Dich draussen treffend küsst' ich dich,
Gleichwohl verhöhnte Niemand mich.
(2.) 46. Ich brächte dich geführt in meiner Mutter Haus,
Du lehrtest mich, ich schenkte dir vom **Würzwein**,
Von meinem **Granatenmost**.

(3.) 47. Seine Link' unter mein Haupt!
Seine Recht' umfasse mich!
(4.) 48. Ich beschwör' euch, Töchter Jerusalems,
Dass ihr nicht weckt, nicht aufweckt die Liebe, bis ihr es gefällt.

VI. Gesang.

Hofleute:

In einer Strophengruppe von 3 Str. zu 12, 12 u. 11 Z. Sulamit und Salomo, am Anfange Hofleute.

(c. 8, 5.) V. 1. Wer ist die, die da von der Trift her sich erhebt,
Gestützt auf ihren Geliebten?
Sulamit:
2. Unter dem Apfelbaum weckt' ich dich auf,
Dahin dich kreisend deine Mutter,
Dahin sie kreisend dich geboren.

(6.) 3. Halt' mich dem Siegel gleich auf deinem Herzen,
Dem Siegel gleich auf deinem Arm;
Ist stark doch wie der **Tod** die Liebe,
Unbeugsam wie die **Unterwelt** der Liebeseifer,
Ihre Gluthen sind **Feuergluthen**, eine **Gottesflamme**.
(7.) 4. Wassermassen können die Liebe nicht auslöschen,
Und Ströme schwemmen sie nicht weg.

5. Böt' Einer auch all' seines Hauses Gut für Liebe,
Man würd' ihn nur verhöhnen.
(c 8, 8.) 6. Wir haben eine Schwester, die ist klein
Und hat noch keine Brüste;
Was machen wir mit uns'rer Schwester
Des Tages, da man nach ihr fragt:

(9.) 7. „Ob sie eine **Mauer?**“
Bau'n wir dann um sie ein **silbern Geheg?**
Und „ob sie eine **Thür?**“
Zimmern wir dann an ihr ein **Cedern-Bret?**
(10.) 8. Ich bin eine Mauer und meine Brüste gleichen Thürmen,
Drum war ich in seinen Augen wie Eine, die Frieden findet.

(11.) 9. Ein **Weinberg ward dem Salomo** in Baal-Hamon,
Er that den Weinberg **Hütern** aus:
Ein Jeder sollte für dessen Frucht ihm tausend Silberlinge bringen;
(12.) 10. Mein **eigner Weinberg** steht unter **meiner Hut;**
Davon seien die Tausend, Salomo, dein,
Und zweihundert den Hütern seiner Frucht.

Salomo:
(13.) 11. Du Gartenbewohnerin,
Genossen lauschen deiner Stimme, lass sie mich hören!
Sulamit:
(14.) 12. Mein Geliebter, schnell gleich der Gazell'
Oder der Hindin Rehen
Auf Duftkraut-Höhen!

II.

Erklärung des H. L.

Cap. I, 1 die Ueberschrift. Gewiss wurde dieses Gedicht nicht „ein Lied der Lieder" genannt, um es dadurch als eine Sammlung (Kleuker S. 6. 7; Augusti, Einl. 213) oder als eine Reihe Salomonischer Lieder oder als eine Kette von Idyllen (von dem chald. W. שֵׁר, Kette, s. Velthusen S. 108, Paul. in Eichh. Repert. Th. 17 S. 109), sondern um es als ein vorzugsweise herrliches und vortreffliches zu bezeichnen, wie schon die jüdischen Ausleger richtig deuten und der Sprachgebrauch in ähnlichen Phrasen bestätigt, und zwar nicht nur so, dass in solchem Falle das Nom. rectum ohne Artikel steht, wie עבד עבדים Gen. 9, 25, עדי עדיים Ezech. 26, 7, מלך מלכים, קדש קדשים, vergl. Num. 3, 32, Dan. 8, 25, Eccl. 1, 2, Hos. 10, 15, Jerem. 6, 28, Ex. 29, 37; 30, 10. 36 u. ö., womit das griechische δειλαῖα δειλαίων, ἑορτὴ ἑορτῶν zu vergleichen ist, sondern auch so, dass es, wie hier, den Artikel hat, wie בית־קדש הקדשים II. Chr. 3, 8. 10, שמי השמים Dt. 10, 14, I. Kön. 8, 27, II. Chr. 2, 5 (vergl. Gesen. Lehrg. S. 692, Ew. Lehrb. §. 303 c.), wodurch nur um so bestimmter das eine Individuum über die Gesammtheit erhoben wird. Dass aber der Superlativ „Lied der Lieder" das Gedicht nur darum als das köstlichste bezeichne, weil die Herrlichkeit desselben auf seinem Gegenstande (dem himmlischen Salomo) ruhe (Hengstb.), ist durch nichts begründet; denn das Nom. שיר, von den LXX ᾠδή oder ᾆσμα übersetzt, bedeutet jedes Lied, das gesungen wird, ohne Rücksicht auf den Inhalt, wie es denn ebenso von weltlichen Volks- und Scherzliedern, Spr. 25, 20, Eccl. 7, 5, als von Lobliedern auf Jehova, Ps. 33, 3 u. ö. gebraucht wird, und die Worte „welches dem Salomo" legen dem als einem vorzugsweise herrlichen bezeichneten Liede nur überhaupt die 2. Eigenschaft bei, dass es dem Salomo in irgend einer Hinsicht angehöre. אֲשֶׁר לְ bezeichnet nämlich nach einem vorangehenden Genitiv, z. B. I. Sam. 21, 8, II. 2, 8, I. Kön. 10, 28, I. Chr. 11, 10; 27, 31, II. 26, 23; 33, 11, Neh. 2, 8, Esth. 1, 9, Ezech. 41, 9, oder nach einem ein solches Genitiv-Verhältniss vertretenden Personalpronomen, wie כרמי und מטתו 3, 7, oder überhaupt nach einem Nomen,

II. Sam. 14, 31, nicht sowohl einen 2. Genitiv, sondern ersetzt vielmehr das im Hebräischen fehlende Possessiv-Pronomen, wie ohne vorhergehenden Genitiv, I. Kön. 1, 33, vergl. Vers 38, Ruth 2, 21, s. Ew. Lehrb. §. 292 b., und drückt daher auch in allen Stellen allerdings nicht speciell ein Ursprungs-, sondern überhaupt ein Zugehörigkeits- oder Eigenthums-Verhältniss aus; daher auch jenes אשר לְ weder gleichbedeutend mit dem blossen לְ der Psalmen-Ueberschriften, noch mit dem blossen Genitiv ohne לְ in der Ueberschrift der Sprüche und des Predigers Salomo ist; aber damit ist noch nicht bestimmt, in welcher Art das H. L. dem Salomo angehöre. Nur soviel ist gewiss, dass nicht, wie Hengstenberg meint, Salomo durch jene Formel zugleich sich selbst als Verfasser und den himmlischen Salomo als den Gegenstand*) des Liedes bezeichnen, und jene Formel nicht ein Genitiv- und Dativ-Verhältniss zugleich ausdrücken kann. Dagegen ist der eigentliche Sinn der Ueberschrift jedenfalls der, den wir Einleitung §. 6 angegeben haben.

I. Gesang, Cap. I.—II. 7.

Vorbemerkung.

Dieser Gesang beginnt mit einer Rede der Jungfrau, worin sie abwechselnd bald von ihrem abwesenden Geliebten sprechend, bald ihn anredend, als wäre er gegenwärtig, ihre Sehnsucht nach den Küssen und Liebkosungen desselben ausdrückt, indem sie die Lieblichkeit dieser Liebkosungen, den Duft seiner Salben, den guten Klang seines Namens, kurz seine allen Jungfrauen unwiderstehliche Anmuth preiset und so ihre eigne Sehnsucht entschuldigt, I. Str. c. 1, 2—4. — Jerusalemsche Frauen, die in der Nähe sind, richten jetzt ihre Aufmerksamkeit auf sie, und sie, nur mit den Gedanken an ihr Liebesverhältniss beschäftigt, meint, dies aufmerksame Betrachten gelte ihrem Sonnen-verbrannten Gesicht, welches sich für eine Geliebte des Königs nicht zieme, und erklärt darum, wie sie dazu nur gekommen sei, weil die Missgunst ihrer Brüder sie zur Weinbergshüterin gemacht, und wie sie trotz dieser Schwärze doch anmuthig und der Liebe nicht unwerth sei. — Ihren eigenen Weinberg freilich, ihr Herz, habe sie dem Geliebten gegenüber nicht behütet, II. Str. Vers 5. 6. — Dieser letztere Gedanke führt sie wieder zu ihrer träumerischen Sehnsucht nach dem abwesenden Geliebten zurück und auf ähnliche Weise wie Vers 2—4 wendet sie sich wieder an ihn, als könne er sie hören, damit er ihr andeute, wo er weide und zu Mittag sich lagere, was die Jerusalemschen Frauen so

---

*) Die Uebersetzung des Cod. Vat. der LXX: ὅ ἐστι Σαλωμών deutet nicht auf den Gegenstand des Liedes hin, indem Σαλωμών Genetiv ist (s. Winer Gr. des N. T. §. 10), nicht aber Nominativ.

verstehen, als meine sie damit einen der königlichen Hirten, und sie daher auf die rechte Spur verweisen wollen, III. Str. Vers 7. 8. —

Sie trifft auch wirklich mit ihrem Geliebten, dem Könige, zusammen. Er begrüsst sie als seine Freundin und Geliebte, und nun beginnt ein Zwiegespräch, in welchem beide in den lieblichsten Bildern ihr Wohlgefallen an einander und das Wonnegefühl, das beiden die unmittelbare Nähe einflösst, ausdrücken. Schon in ihrem einfachen Kopf- und Halsschmuck findet sie der König so lieblich wie seine Prachtrosse und verspricht ihr noch kostbareren Schmuck; sie aber erklärt des Königs Nähe als das ihr über Alles Kostbarste. Den Duft ihrer eigenen Narde riecht sie nicht mehr, wenn er ihr naht, er ist ihr wie der Duft der Myrrhe und Alhennablüthe. Sie finden sich bei ihrem Zusammensein so selig, dass ihnen der grüne Rasen ihrer Ruhestätte wie das kostbarste Lager, die sie beschattenden Bäume wie ein Palast von Cedern und Cypressen dünket. Die Jungfrau kommt sich auf diesem Rasenteppich, den sie mit ihm theilt, vor wie die Blumen Sarons, wie die Lilie der Thäler, und er erhebt sie über alle Frauen, wie sie ihn über alle Männer erhebt, IV. und V Str. Cap. I, 9—II, 3[b]. — Die Wonne, welche sie in seiner Nähe empfindet, erfüllt immer mehr ihr Herz, und die Farben werden immer glühender, in denen sie dieselbe schildert; doch spricht sie von da an nicht mehr dem Geliebten zugewendet, sondern ins Allgemeine, und wie sie diesem Wonnegefühl sich hingiebt, wird sie von demselben so überwältigt, dass sie sich liebeskrank fühlt und nach Labung und Unterstützung verlangt; der Geliebte soll sie umarmen und die Jerusalemschen Frauen sollen die Liebe ja nicht wecken und stören, VI. Str. c. 2, 3[c]—7.

Dies ist der Inhalt dieses so lieblichen Gesanges, der die unwiderstehliche Sehnsucht leidenschaftlicher Liebe athmet, die erst in dem Vollgenuss der Liebe ihre Befriedigung findet und der sich deutlich als ein solcher zu erkennen giebt, welcher in das rechte Verständniss des Ganzen einführen soll. Darum eben bereitet der Dichter den Leser gleich im Anfang darauf vor, es ganz natürlich zu finden, dass die Heldin des Gedichts dem Liebreiz des Königs nicht habe widerstehen können und darum ihm gegenüber ihren eigenen Weinberg nicht bewahrt habe, und dass wiederum sie, obwohl eine von der Sonne gebräunte Weinbergshüterin, anmuthig genug gewesen sei, eines Königs Herz zu fesseln. Auch ist jedenfalls die Darstellung der Jungfrau als Weinbergshüterin, sowohl im eigentlichen als uneigentlichen Sinne, und die des Geliebten als Hirt und König darauf berechnet, die in diesem und den übrigen Gesängen auftretenden Hauptpersonen als dieselben erscheinen zu lassen, welche im 2. und 3. Gesange als solche auftreten, welches auch der Zweck des Umstandes sein dürfte, dass mehrere in den übrigen Gesängen vorkommende verschiedene Anreden dieser Hauptpersonen im 1. Gesange vereinigt sind, wie „Schönste der Frauen" 1, 8, vergleiche 5, 9; 6, 1; 2, 10. 13 und „meine Freundin", 1, 9—15, vergl. 2, 10. 13, so „den meine Seele liebt", 1, 7, vergl. 3, 1—3 und „mein Geliebter", 2, 3, vergl. 2, 16 u. ö. Dass der 2. Theil

dieses Gesanges, 1, 9—2, 7, ein Nachhall des 1. Theils und so mit diesem zu einem Theilganzen eng verbunden ist, sowie über die Zahlenverhältnisse dieses Gesanges s. Einleitung §. 1.

Den Schauplatz dessen, was in diesem Gesange vorgeht, versetzen die meisten Erklärer, auch noch Rocke, Delitzch und E. Meier, in die königlichen Gemächer, ja man will selbst aus 1, 4. 12; 2, 4 wissen, das Ganze gehe in einem Saale des königlichen Palastes vor, der zu Weingelagen bestimmt sei. Allein es wird sich aus einer richtigen Erklärung der betreffenden Stellen ergeben, dass in 1, 4 weder an das Harem des Königs, noch in 1, 12 an die königliche Tafel, noch in 2, 4 an einen für Weingelage bestimmten Saal zu denken sei. Vielmehr ist die Situation für den 1. Theil des Gesanges die, dass die Jungfrau, von einigen Zicklein begleitet, den Geliebten in oder bei Jerusalem aufsucht, s. 1, 7. 8, denn diese Oertlichkeit zeigt überall das Auftreten der Jerusalemschen Frauen an, s. 3, 5, vergl. Vers 2; 5, 8; 8, 4, vergl. 5, 2 ff. und 6, 11, sowie 3, 11 die Anrede an die Töchter Zions die Handlung auf den Zion versetzt; für den 2. Theil aber ist die Situation die, dass die Jungfrau den Geliebten auf seinem Weideplatz gefunden (1, 7) und mit ihm auf dem grünen Rasen und unter schattigen Bäumen Platz genommen hat, 1, 16. 17, wobei vielleicht nach 6, 2. 3 an die königlichen Gärten zu denken ist. Wie wenig übrigens die sogenannte Hirtenhypothese oder ein anderer Liebhaber der Jungfrau neben Salomo in diesem I. Gesange Platz finde, s. Einl. §. 8.

c. I, 2—4.

Zwar könnte der mehrmalige Wechsel des Du und Er oder der König, des Sein und Dein, des Ich und Wir vermuthen lassen, dass diese Strophe einen Wechselgesang mehrerer Personen enthalte, wie denn auch schon die LXX, welcher im Ganzen Hitzig folgt, die Wörter „er küsse mich" und „der König führte mich" der Sulamit, alles Uebrige aber den Jungfrauen in den Mund legen, und auch Hirzel und Delitzsch sind geneigt, hier einen solchen Wechselgesang anzunehmen. Allein diese Annahme ist weder nöthig noch zulässig. In Bezug auf den Angeredeten zunächst findet sich die Abwechselung im Gebrauch der 2. und 3. Person im H. L. öfters, so im Munde der Sulamit 1, 12—14, vergl. 1, 16 und wiederum 2, 3 ff., so auch 2, 16 und 17, ferner 7, 11 und dann 7, 12—8, 2 und wiederum 8, 3. 4 und 8, 5. 6, vergl. Vers 10—12 und wiederum Vers 14; auch im Munde des Salomo, z. B. 2, 2, vergl. 1, 9—11. 15. 17 und ähnlich 6, 4—7 und wiederum Vers 8. 9. Es ist offenbar der lebendigen Sehnsucht der Liebe eigen, dass sie den geliebten Gegenstand bald entfernter, bald näher sich denkt und daher bald nur von ihm, bald zu ihm redet. Daher beginnt zwar Sulamit bei zunächst noch ruhigerem Bewusstsein, dass der Geliebte ihr fern ist, von ihm in der dritten Person zu sprechen; aber sogleich tritt er ihrer Seele so nahe, dass sie ihn gegenwärtig denkt und mit dem traulichen Du anredet, bis die Nothwendigkeit, doch

wenigstens einmal anzudeuten, wen sie meine, sie bewegt, den Geliebten als König in der 3. Person zu bezeichnen, Vers 4b, worauf sie aber sogleich wieder in die Anrede einlenkt. Ebenso erklärt sich leicht der Wechsel des Singular und Plural in Bezug auf die Redenden. Wo Sulamit sich allein etwas aneignen möchte, wie in den Wünschen: „küsst' er mich doch“, „zieh mich dir nach“ und „führte mich der König in seine Gemächer“, gebraucht sie auch den Singular, denn solchen Genuss wünscht sie eben nicht mit Anderen zu theilen; wo sie aber in ihren Gefühlen und Seelenstimmungen mit den anderen Jungfrauen sich identificirt, wie in der Liebe zu dem König, in dem willigen Folgen und Frohlocken, wenn er Eine an der Hand nimmt, und in dem Ruhme seines Kosens, da gebraucht sie entweder das Wir oder die allgemeinere Bezeichnung: „die Jungfrauen“, denen sie sich beizählt.*) Die übrigen Jungfrauen werden daher auch in Vers 4 nicht etwa insofern neben Sulamit genannt, als ob sie sich mitfreuten, wenn der König die Sulamit in sein Gemach führte; sondern wie Sulamit in der ersten Strophenhälfte ihren Wunsch: „küsst' er mich doch“ dadurch motivirt, dass sein Kosen und seine ganze Persönlichkeit so anziehend seien, dass alle Jungfrauen ihn darum lieben, so motivirt sie auch in der 2. Strophenhälfte die kühneren Wünsche: „zöge er und führte er mich doch in sein Gemach“ damit, dass in solchem Falle eine Jede an ihrer Stelle ihm freudig folgen und seine Liebkosungen preisen würde, wie ja alle Jungfrauen ihn ohne Widerstand und Rückhalt liebten. Dass aber auch hier eine Mehrheit der redenden und angeredeten Personen unzulässig sei, s. zu Vers 4.

Dagegen leitet diese Rede der Sulamit sehr passend den ganzen I. Gesang ein, dessen Haupttendenz ist, die Macht der Anziehungskraft Salomos über alle Jungfrauen und somit auch über Sulamit zu schildern, wodurch gleich im Voraus nicht nur das Verhältniss derselben zu Salomo gerechtfertigt, sondern auch die eigentliche Tendenz des ganzen Gedichts von der Macht der Liebe angebahnt wird. — Somit spricht sich darin, dass sich hier Sulamit mit den übrigen Jungfrauen in gewissen Beziehungen identificirt, zwar ein allgemeiner Einfluss des männlichen Liebreizes, aber nicht ein ideales, namentlich messianisch-mystisches Verhältniss aus, wie Hengstenberg meint. Denn wenn öfters in den Psalmen, die sich auf den leidenden Gerechten beziehen, plötzlich die hinter der Einheit verborgene Vielheit hervortritt, wie Ps. 16,10; 69,27; 21,20, vergl. Num. 22,6, so zeigt dies eben nur, dass der Hebräer da, wo er sich mit Anderen, z. B. mit dem Ganzen oder mit

*) In ähnlicher Weise wechselt unser und mein, 2,9. 15, und wiederum Vers 16, wo Sulamit bald von dem ihr und ihren Brüdern gehörigen Familienweinberg, bald von dem nur ihr allein gehörigen Geliebten redet, und 8, 9 spricht sie von unserer Schwester, weil diese ihr und den Brüdern angehört, dagegen sagt sie in 8,10, „meine Brüste“, und 8,12 „mein Weinberg“, weil ihre Persönlichkeit ihr allein gehört. Aehnlich sagt Salomo in 1,9 meine Rosse, weil sie sein alleiniges Eigenthum waren, aber Vers 11 „wir wollen machen“, weil zur Verfertigung jener Schmucksachen noch andere Leute gehörten.

einem Theile seines Volks, in einerlei Lage wusste, überhaupt gern, gleichsam unbewusst, wenigstens ohne besondere jedesmalige Andeutung der gemeinten Personen, bald im Singular, bald im Plural redete, vergleiche II. Sam. 19, 43. Hier aber konnte dies auch mit Recht Sulamit, da bei ihr und den übrigen Jungfrauen Gemeinschaft der Sehnsucht nach den Liebkosungen des Königs Statt fand.

Vers 2. Allgemein anerkannt ist jetzt zunächst, dass מִן vor נשיקות nicht etwa die causa efficiens bezeichne und zu übersetzen sei: „er küsse mich mit den Küssen seines Mundes.“ *) Vielmehr ist das מִן partitiv zu nehmen, wie schon J. H. Michaelis übersetzt: uno tantum vel altero de osculis, s. Ewald Lehrb. §. 217 b. Nur fragt sich, wer denn eigentlich als das küssende Subject zu denken sei. Hengstenberg denkt sich als solches den in der Ueberschrift genannten Salomo; aber da dieses Nom. prop. in der Ueberschrift selbst nicht Subject ist, sondern nur eine Nebenbestimmung, so kann die Tragweite desselben nicht auf das Folgende übergehen; auch zeigt der Strophenbau, dass die Ueberschrift nicht dem Liede selbst angehört, wie sie Spr. c. 1 bis Vers 6 reicht. Andere nehmen das Wort פִּיהוּ als Subject: „sein Mund küsse mich“; allein dies Nomen müsste dann wenigstens gleich nach dem Vb. stehen, und was die Hauptsache ist, die נשיקות פיהו bilden zusammen den einen Begriff „seine Mundküsse“ zum Unterschied von Handküssen (vergl. Ijob 31, 27), welche letzteren zu den götzendienerischen Gebräuchen gehörten, während die Küsse auf den Mund unter den Menschen ein Zeichen der Freundschaft und Verehrung waren, Gen. 33, 4; 41, 40, I. Sam. 10, 1; 20, 41, Ps. 2, 12, und zu den Liebkosungen der Liebenden gehörten Spr. 7, 13. Ewald, E. Meier u. A. dagegen meinen, dass man das Subject aus dem Plural נשיקות mit dem partitiven מִן ergänzen und also übersetzen müsse: „es küsse mich einer seiner Küsse oder einer und der andere seiner Küsse, wie Ex. 16, 27 (es gingen welche aus von dem Volk, vergl. Ps. 132, 11) so Mich. 5, 1, vergl. II. Kön. 10, 10, Dan. 11, 5. 7, ähnlich II. Sam. 11, 17 (es fiel Einer und der Andere vom Volk); allein Hitzig bemerkt richtig, dass ein Kuss nicht küsse, sondern applicirt werde. **) Daher ist die gewöhnliche Erklärung vorzuziehen, nach welcher man den Geliebten der Sulamit als Subject zu denken hat, der, da sie ja nicht zu Anderen, sondern zu sich selbst redet, in Vers 4 zeitig genug als der König bezeichnet wird. Bezieht sich ja doch auch offenbar „dein Kosen, deine Salben, dein Name“ auf diesen Geliebten, obgleich er vorher nicht genannt ist, wohl aber der Redenden im Geiste wie gegenwärtig erscheint, und ebensowenig ist ja auch jenes „mich“ festge-

*) In Ijob 7,14 bedeutet מֵחֶזְיֹנוֹת תְּבַעֲתַנִּי aus meinen Traumgesichten schreckst du mich auf und das מִשִּׁירִי אֲהוֹדֶנּוּ in Ps. 28, 7 ist ganz anderer Art, s. J. Olshausen zu l. l.

**) Das Vb. נשק, eigentlich aneinanderfügen, Gen. 41, 10, also Mund an Mund fügen = küssen, s. Delitzsch zu Gen. II. S. 99 und 13.

stellt und ausgesagt, wer in Vers 2 die sprechende Person sei. Doch ist auch Hitzigs Vorschlag, statt יִשָּׁקֵנִי zu lesen יַשְׁקֵנִי, er tränke mich mit einem seiner Küsse (vergl. אַשְׁקְךָ מִיַּיִן 8,2) unnöthig und an sich zu gewagt; denn wenn auch dem Dichter wegen Aehnlichkeit der Vb. נשק und שקה der Vergleich der Küsse mit Wein geläufig ist (5,1; 8,2), so wäre jener Ausdruck am Anfang des Gedichts doch zu kühn, und der Dichter hätte dann gewiss wenigstens gesagt: „er tränke mich mit dem Wein seiner Küsse". Auch darf die Verbindung des Vb. נשק mit dem Nom. נשיקה nicht befremden; vielmehr lieben die Hebräer solche Verbindung stammverwandter Wörter, vergl. I. Kön. 1,12. 40; 2,16. 20; 3,28, Jes. 1,13; 8,10, Jon. 1,10. 16; 4,1. 6, s. Ewald Lehrb. §. 281a. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, dass die Aehnlichkeit der Vb. נשק und שקה zu dem Vergleiche der Liebkosungen mit Wein Veranlassung gegeben hat, vergl. 5,1; 8,2, so wie öfters bei unserm Dichter die Gedankenfolge durch Aehnlichkeit der Wörter bestimmt wird, vergl. Einleit. §. 4. — Die Partik. כִּי in 2[b] deutet das Motiv an, welches die Sulam. zu ihrem vorher ausgesprochenen Wunsche bestimmt hat, und als solches ist dann auch noch der sich anschliessende Inhalt in Vers 3[a.b] anzusehen, so dass der Sinn ist: „Ich sehne mich darum so sehr nach einem deiner Küsse, weil dein Kosen, deine Wohlgerüche, dein Name so köstlich sind." In Vers 3[c] ist dann die zweite Folge hiervon angegeben, dass nämlich ausser Sulamit auch alle Jungfrauen den König lieben. — Die LXX haben fälschlich דֹּדִים durch *μαστοί*, Vulg. durch ubera wiedergegeben, als ob דַּדִּים (Zitzen) punktirt gewesen, vergl. Ezech. 23,21, da doch unser Dichter die Brüste durch שָׁדַיִם ausdrückt, 4,5; 7,10. Der Gebrauch und die Schreibart der Worte דֹּדִים, דּוֹד und דּוֹדִים ist aber im H. L. wohl zu beachten. דּוֹד nämlich ist der Geliebte, der Heissgeliebte, דּוֹדִים die Geliebten (5,1), dagegen דֹּדִים*) nicht sowohl die Liebe als Gesinnung, welche 8,6 durch אַהֲבָה ausgedrückt wird, als vielmehr die Erweisungen, Kundgebungen der Liebe, die Liebkosungen; *φιλοφροσύναι*; vergl. Umbreit und Heiligstedt, ähnlich Ezech. 16,8; 23,17, Spr. 7,18, wozu eben das Küssen gehört, vergleiche 4,10. 11; 7,13. — Dass die Liebkosungen köstlicher als Wein sind, sagt auch Salomo in 4,10 ziemlich mit denselben Worten von den Liebkosungen der Sulamit, und in 7,9. 10 werden ihre Brüste mit Weintrauben, die er gern geniessen möchte, und ihr Kosen mit köstlichem Wein, der dem Gaumen gerade eingeht und nach dem man noch im Schlafe sich sehnt, verglichen, sowie anderseits Sulamit 5,16 von der Süssigkeit des Gaumens ihres Geliebten spricht. Demnach sind dem Dichter Wein und Süssigkeit correlate Begriffe, wie denn auch dem Wein noch andere süsse und köstliche Dinge, wie Honig und Honigseim, Milch und angenehme Düfte, zur Seite gestellt werden, 4,10. 11; 5,1, und darum ist auch der Grund, warum der Dichter so oft den Genuss der

---

*) In 7,18 ist die Schreibart des K'ri die richtige.

Liebkosungen mit dem des Weines vergleicht, wozu auch das Führen ins Weinhaus 2, 4, das Laben mit Traubenkuchen 2, 5, sowie das Schenken von Würzwein und Granatenmost 8, 2 gehört, in dem süssen Geschmack der palästinensischen Weine zu suchen, vergl. Act. 2, 13, nicht aber in der berauschenden Kraft derselben, wie denn auch 5, 1 das Trinken des Weins, d. i. das Geniessen der süssen Liebkosungen, von dem sich Berauschen, d. i. dem Geniessen bis zur vollen Befriedigung, bestimmt unterschieden wird. Man darf sich daher nicht dadurch irre machen lassen, dass eben diese Stelle Veranlassung gegeben zu haben scheint, dass in Spr. 5, 19; 7, 18 die berauschende Kraft des Weins auch auf die Liebkosungen übertragen und dass auch anderwärts im A. T. dem Weine eine mittelst eines heiteren Rausches das Herz erfreuende Kraft beigelegt wird, z. B. Ps. 104, 15, Spr. 31, 6. 7, Eccl. 10, 19, Sir. 31, 32—35.

Vers 3. רֵיחַ, Vb. רִיחַ, verwandt mit רוּחַ Hauch, nicht der Geruch = Riechen, sondern = Duft, vergl. 1, 12; 2, 13; 4, 10; 7, 14, Hos. 14, 7 u. ö.; daher hier nicht „für den Geruch sind deine Salben köstlich“; aber auch nicht „in Bezug auf den Duft der Salben“ = der Duft der Salben, wie I. Chr. 3, 24, II. Sam. 3, 3, I. Chr. 7, 1, II. 7, 21, Eccl. 9, 4, s. Ewald, Lehrb. §. 301 d. und Heiligstedt zu Eccl. 9, 4, indem dann das Adject. טוֹבִים seiner Form nach fälschlich auf das Nomen rectum, statt auf das Nom. regens bezogen wäre (Ew. Lehrb. §. 377 c.). Ebenso ist es bedenklich zu übersetzen: „an Geruch sind deine Salben köstlich“, so dass die Salben als Subject zu nehmen wären und לְרֵיחַ nur als nähere Bestimmung des טוֹבִים, wie Ijob 32, 4; Jos. 22, 10, I. Kön. 10, 23, vergl. Ewald, Lehrb. §. 217 d. 1, stände, indem in diesem Falle sonst immer das Adject. vorausgeht. Noch weniger statthaft ist es, mit Hitzig Vers 3[a] als Nebenbestimmung von Vers 2[b] zu nehmen und zu übersetzen: „dein Kosen ist köstlicher als Wein beim Ruche deiner köstlichen Salben“; denn dagegen spricht nicht nur die Versabtheilung, sondern auch das Wortspiel von שמן und שֵׁם, das die Zusammengehörigkeit der beiden Gedanken in 3[a] und [b] voraussetzt. Uebrigens will Sulamit gewiss nicht sagen, dass erst beim Duft seiner Salben das Kosen ihres Geliebten köstlich sei. Vielmehr ist לריח hier so zu nehmen, wie sonst öfter לְרֵיחַ נִיחֹחַ, als ein Wohlgeruch, als zum Wohlgeruch dienend, wie Lev. 2, 12, vergl. Num. 28, 6; 29, 6 mit אִשֶּׁה, ein als Wohlgeruch dienendes Opfer. Das Wort ריח steht also hier in prägnantem Sinne für Wohlgeruch, vergl. 4, 10; 7, 9. 14; 2, 13; 1, 12; daher hier der Sinn: „deine Salben sind gut, um als Wohlgeruch zu dienen.“ Dass לריח voran im Satze steht, hat seinen Grund darin, weil wenn שְׁמָנֶיךָ voran stünde, dieses Wort zu weit von dem folgenden Wortspiele ab, und wenn טובים voranstände, dieses dem Wohlklang zuwider dem טובים in Vers 2[b] zu nahe käme. — Ist nun schon das Kosen des Geliebten an sich köstlicher als Wein, so wird es dies um so mehr, da er zugleich von köstlichen Salben duftet. Denn wohlriechende Salben (d. i. Oel mit wohlriechenden Substanzen, בְּשָׂמִים,

gemischt, daher auch שְׁמָנִים als Hauptsubstanz für das Ganze), wohlriechende Wasser und Räucherungen galten bei den Hebräern als ein vorzügliches Mittel, wodurch man Anderen seine Nähe angenehm machen konnte, was durch die viele Ausdünstung in einem so heissen Clima bedingt war. Deshalb weiss auch Sulamit 1, 12 ff. das Wonnegefühl, das die Nähe des Königs in ihr weckt, mit nichts Herrlicherem zu vergleichen, als mit dem Duft der Narde, Myrrhe und Alhenna, welches Compliment ihr Salomo 4, 10—16 zurückgiebt, sowie man auch ebendarum bei Hochzeiten und Gastmählern, beim Empfang von Gästen und angesehenen Personen sich salbte, vergl. 3, 6, Amos 6, 6, Ps. 23, 5; 45, 8, Spr. 27, 9, Mtth. 6, 17 f.; s. Hartmann, Hebräerin Th. I. S. 292 f. Heiligst. zu Eccl. 9, 8, und in Bezug auf den Werth, den auch Griechen und Römer auf solche Wohlgerüche legten, s. Homer. Od. 4, 49; 10, 364; 17, 88; 19, 320, Horat. Od. 1. 7. 8, Ovid. Heroid. XV. 76, Mart. VIII. 77. 2. 3, s. Umbreit, das H. L. S. 115—118. Winer, Realw. Art. Salben. — Da somit die wohlriechenden Salben dazu dienen, die Liebkosungen noch angenehmer zu machen und sich also Vers 3ª ganz passend an Vers 2ᵇ anschliesst, so hat man keine Ursache, mit E. Meier hierbei an den geistigen Duft, den Lebens- und Liebeshauch, den der Geliebte verbreitet, zu denken oder mit Hengstenb. schon in diesen Worten den bildlich ausgedrückten Sinn „herrlich ist dein Name" zu finden, der ja ohnedies im folgenden Versglied steht, schwerlich aber zweimal mit demselben Bilde ausgedrückt sein würde. — Die Aehnlichkeit des Klanges der Worte שֶׁמֶן und שֵׁם dürfte um so mehr den Dichter bewogen haben, den in Vers 3ᵇ ausgesprochenen Gedanken an Vers 3ª anzuknüpfen, da der Vergleich eines guten Namens mit einem guten Geruch volksthümlich gewesen zu sein scheint, vergl. Eccl. 5, 21 *). Unserem Dichter folgt wahrscheinlich Hos. 14, 7. 8, der Libanonsduft und einen Namen wie Libanons-Wein mit einander verbindet, sowie Eccl. 7, 1, wo ein guter Name mit guter Salbe verglichen wird, während dann Sir. 49, 1 diesen Vergleich, wahrscheinlich zugleich mit Rücksicht auf H. L. 3, 6; 4, 10. 11 auch auf Räucherwerk, Honig und Musik ausdehnt. — In Bezug auf die Construction dieses Satzes ist es offenbar dem Sprachgebrauch entgegen, mit Ewald das Wort שֵׁם als Subject des Satzes und תּוּרַק als 3. Pers. Fem. zu nehmen: „dein Name ist ausgegossen als eine Salbe", indem von שם zwar der Plural mit einer Feminin-Endung, jedoch stets ohne Verbindung mit einem Verbum oder Adject. vorkommt, vergl. Ewald, Lehrb. §. 177 d., nie aber der Singul. als Femin. steht, weshalb auch diesem Gebrauch im Aethiopischen (vergl. Ludolph, gr. Aeth. S. 103) hier kein grosses Gewicht beigelegt werden darf. Ebensowenig kann man aber auch mit LXX, Rosenm., Hitzig u. A. übersetzen: „Salbe, die ausgegossen wird, ist dein Name", so dass in תּוּרַק das ת für י stehe, was nicht mit תּוּסַד Jes. 44,28 (s. daselbst Knobel) und תְּיַגְּעֶנּוּ Eccl. 10, 15 (s. daselbst Bertheau) zu

---

*) Man vergleiche das deutsche „Geruch und Gerücht."

entschuldigen wäre; vielmehr liegt das Subject in der zweiten Pers. תּוּרַק, und שְׁמֶךָ ist als Accusativ in der Weise zu nehmen, wie die Verba, welche ein voll oder leer machen bedeuten, im Activ. einen doppelten Accusativ bei sich haben (s. Ewald, Lehrb. §. 283 b.) und den einen auch noch im Passiv. beibehalten, was namentlich beim Hophal vorkommt, wie Ex. 25, 40, Ijob 7, 3, vergl. Jes. 5, 8; s. Ewald, Lehrb. §. 133 a. Nun bedeutet aber ursprünglich das Hiph. הֵרִיק leer machen, z. B. ein Gefäss von etwas; folglich heisst hier תּוּרַק שְׁמֶךָ entweder „du wirst ausgegossen in Bezug auf deinen Namen als eine Salbe," wie schon J. Michaelis übersetzte: sicut oleum effunderis nomine tuo, oder vielmehr mit reflexiver Bedeutung des Hophal (wie Ps. 22, 11. 16; 45, 3, Ijob 21, 5; s. Meier ad h. l.): du giessest dich aus in Bezug auf deinen Namen gleich einer Salbe, d. i. du verbreitest mit deinem Namen einen so herrlichen Geruch, wie ein Salbengefäss, das sich seines Inhalts entleert, so dass also der Dichter sich kurz ausdrückt statt zu sagen תּוּרַק שְׁמֶךָ כִּכְלִי הוּרַק שֶׁמֶן. Das vergleichende כ wird auch sonst im H. L. oft weggelassen, wie 1, 15, vergl. 4, 1. 11. 12. 13, namentlich wo der Vergleich auch als Apposition aufgefasst werden kann. — Aehnlich sagt Martial, III. 55:

Quod quacunque venis, Cosmum migrare putemus,
Et fluere excusso cinnama fusa vitro.

Uebrigens knüpft sich auch anderwärts an das Wort שֵׁם die prägnante Bedeutung eines guten Namens oder des Ruhmes, wie Spr. 22, 1, Ijob 30, 3, Jerem. 13, 11; 33, 9, I. Kön. 1, 47; um so mehr passen hier diese Worte als Preis eines Königs, dessen Ruhm weithin einen guten Klang hatte, vergl. I. Kön. 1, 47; 3, 13; 4, 35; 10, 1. 6. 7, nicht aber in Bezug auf einen Liebhaber aus dem Hirtenstande, wie man denn unmöglich der spielenden und dem Character des H. L. unangemessenen Erklärung Herders und Umbreits (S. 74) Beifall schenken kann, dass der Name des abwesenden Freundes zu der Sprechenden hinüberdufte und sie ergötze. — Der Schluss der Halbstrophe: „d'rum lieben die Jungfrau'n dich," ist nicht blos als eine Folge des Ruhmes Salomos anzusehen (Hengstenberg), bezieht sich auch nicht blos auf den 2b ausgesprochenen Gedanken (Hahn), sondern auf alle 2b bis 3b gerühmten Vorzüge des Geliebten, wie denn neben der ansprechenden Persönlichkeit der Männer auch ihr Ruhm nicht ohne Einfluss auf die Liebe der Frauen ist. — Dass bei dem Worte עֲלָמוֹת der Artikel fehlt, soll andeuten, dass natürlich nicht die Gesammtheit aller Jungfrauen den König liebe, sondern eben Jungfrauen, wie Sulamit eine war, nämlich solche, welche seine Vorzüge kennen zu lernen Gelegenheit haben. Diejenigen unter ihnen, welche wirklich zu ihm in ein näheres Verhältniss treten, gehören dann zu den Jungfrauen, wie sie 6, 8 neben den Frauen und Kebsen Salomos genannt werden*), dass aber auch die 1, 5; 2, 7; 3, 5;

*) עֲלָמוֹת, richtig LXX νεάνιδες, Vulg. adolescentulae, Jungfrauen nicht ihrer Unbeflecktheit, was בְּתוּלֹת ausdrückt, I. Kön. 1, 1; s. Delitzsch zu Gen. I. S. 420., sondern ihrem Alter nach.

5, 8; 8, 4 genannten Töchter Jerusalems dagegen sind, da sich bei ihnen der Dichter des allgemeinen Wortes בְּנוֹת, Töchter, d. i. Frauen überhaupt, vergl. 2, 2; 3, 11, bedient, im Allgemeinen Bewohnerinnen Jerusalems, zu denen allerdings auch Sulamit nach 3, 10 gehörte.

Vers 4. Diejenigen Erklärer, welche in dem hier angeredeten Liebhaber sich einen Hirten denken, müssen zu allerlei Künsteleien ihre Zuflucht nehmen, um den, ausserdem ganz einfachen Sinn dieses Verses zu deuten. Sie denken sich nämlich in den Worten „zieh' mich“ diesen Hirten von der Jungfrau angeredet, als Subject der Worte „wir wollen laufen“ die Jungfrau und ihren Hirten, mit welchem sie davonlaufen will, und als Subject in den Worten „wir wollen jubeln und dein uns freu'n“ u. s. w. entweder die Sulamit nebst ihren Gespielinnen (Heiligstedt), oder mit Auslassung von לֵאמֹר von Vers 4[c] an eine Anrede des Königs und der Jungfrauen an Sulamit (Meier). Sollten aber wirklich mit den Pronomm. mich und wir verschiedene Personen gemeint sein, ohne dass es der Dichter durch irgend Etwas angedeutet hat, so müsste er, namentlich am Anfang des Gedichts, absichtlich die Leser haben irre führen wollen. Hierzu kommt, dass dann die Worte in Vers 4[b] ganz zusammenhangslos erscheinen und entweder eine Parenthese oder einen Zusatz bilden müssten, dessen Zweck man nicht einsieht, da doch Sulamit unmöglich einen meilenweit entfernten Geliebten eröffnen kann, dass sie ins Harem geführt worden sei. Und wie soll sie einem solchen zurufen, dass er sie küssen und ziehen solle? Selbst in der Phantasie eines Dichters ist so etwas unmöglich. Ganz etwas Anderes ist es, wenn Sulamit Vers 7 an dem Orte, wo sie den Geliebten in der Nähe vermuthet, diesem träumerisch zuruft: zeige mir an, wo du weidest. Auch steht der ersteren Erklärung noch das entgegen, dass Sulamit wohl schwerlich mit ihren Gespielinnen sein Kosen würde rühmen wollen, der Erklärung Meiers aber, dass dann אֲהֵבוּךָ und דֹּדֶיךָ gelesen werden müsste, und dass die Ellipse des Wortes לאמר ohne sonstige Andeutung eine harte wäre. Somit bleibt es das Einfachste, dass Sulamit hier bald in ihrem eigenen Namen allein, bald zugleich mit im Namen der Jungfrauen redet, und ist dies der Fall, so kann auch nur die angeredete und gepriesene Person eine und dieselbe, nämlich der König, sein, und zwar dieselbe wie in Vers 2 und 3. Dies allein ist vom Dichter angedeutet, indem die in Vers 2—4 redende Person sich in Vers 5. 6, vergl. Vers 9, kenntlich genug macht, die Abwechslung zwischen ihr und den Jungfrauen in 3[c] und 4[e] aber andeutet, dass sie diese mit meine, wo sie im Plural redet, indem sie sich mit ihnen in Gemeinschaft der Liebe zu Salomo weiss. Ebenso wird in beiden Halbstrophen der Angeredete deutlich genug, und zwar als ein und derselbe bezeichnet, indem in beiden sein Kosen mehr als Wein gerühmt wird, in beiden die Worte „d'rum lieben die Jungfrau'n dich“ und „ohne Rückhalt hat man dich lieb“ das Resumé bilden, und der Geliebte in der 1. Strophenhälfte als berühmter Mann bezeichnet, in der 2. König genannt wird; s. oben vor Vers 2.

Die Auffassung Derer, welche mit LXX und Vulg. אחריך mit נרוצה

nach der gewöhnlichen Accentuation verbinden, scheint zwar das für sich zu haben, dass einerseits das „zieh' mich“ in Hos. 11, 4, Jerem. 31, 3, vergl. Joh. 6, 44; 12, 32, nachzuklingen scheint, andererseits das „Nachwandeln“ öfters auf das Verhältniss zu Gott und den Götzen angewandt (Num. 32, 11. 12, Dt. 13, 5, vergl. 1, 36) oder auch das "רוץ אחרי פ für „Jemandem nachlaufen“ gebraucht wird, I. Kön. 19, 20; II. 5, 10. Indess fordert doch das „ziehe mich“, an sich unzureichend, irgend eine Ergänzung (Hos. und Jerem. l. l.), während die Richtung des Laufens nach „zieh' mich dir nach“ sich von selbst versteht, und מָשַׁךְ steht wenigstens intransitiv auch Ijob 21, 33 mit אחר (Hitzig), daher jedenfalls mit Targ. und Luther zu übersetzen ist: „zieh' mich dir nach! Wir wollen laufen.“ Diese Verbindung der Worte erheischt auch das Verhältniss der Verszeilen b—e zu a; denn dem Nachziehen in a entspricht das „in seine Gemächer führen“ in b, und dem נָרוּצָה, dem willigen Laufen in a, entspricht in b—d das Jubeln und Freuen und Rühmen in Bezug auf das Kosen des Geliebten; daher auch das Nachziehen von dem Nachziehen in die Gemächer des Königs zu verstehen ist und analog dem Ausdruck „in meiner Mutter Haus führen“, dessen sich Sulamit 3, 4; 8, 2 bedient, steht. Das Herausziehen aus dem Harem des Königs müsste ganz anders ausgedrückt sein, wenn man daran denken sollte. Es ist aber auch in 4ᵇ nicht von einem Einführen ins Harem die Rede, wogegen schon der Sprachgebrauch streitet. Ein solches Königsharem heisst nämlich Esth. 2, 3. 9 ff. בית הנשים, wie denn auch der Aufenthaltsort der eigentlichen Frauen in der Patriarchenzeit das Zelt (Gen. 24, 67; 31, 33, Richt. 5, 24), und bei den späteren Königinnen oder anderen Frauen das Haus, בַּיִת, genannt wird (I. Kön. 9, 24, Ps. 68, 13, Spr. 5, 10; 7, 11.) Dagegen ist חֶדֶר nur ein Gemach des Zeltes oder Hauses, das im ersteren durch einen Vorhang, im letzteren wohl durch Wände abgeschieden war, besonders das Schlafgemach der Frauen (Richt. 15, 1; 16, 9. 12) oder auch der Männer (Gen. 43, 30, II. Sam. 4, 7; 13, 10, Joel 2, 16), so wie auch im H. L. Sulamit, 3, 4, neben dem Hause der Mutter noch specieller das חֶדֶר derselben nennt, wo dies in Bezug auf 3, 1 steht, während sie in 8, 2 blos vom Hause der Mutter spricht, weil sie daselbst nur die Wohnung überhaupt meint. In unserer Stelle sind nun diese Gemächer durch das Suffix als die des Königs bezeichnet, vergl. II. Sam. 4, 7; 13, 10; sie müssen also zu der ihm eigenen Abtheilung des Palastes gehört haben, die von dem der Frauen verschieden war, I. Kön. 7, 8. Daher ist auch hier an das Führen in eines der Gemächer oder Schlafzimmer der eigentlichen Wohnung des Königs zu denken, deren es jedenfalls darin viele gab, daher hier der Plural חדריו, während dies Wort sonst immer in Bezug auf einzelne Personen im Singular steht, und das Einführen in ein solches Gemach deutet euphonisch dasselbe an, woran beim Einführen in der Mutter Kammer, 3, 4, vergl. II. Sam. 13, 10, zu denken ist; man vergl. noch Esth. 2, 12—14. Doch darf hier dies Einführen in des Königs Gemach dem ganzen Zusammenhange nach trotz der Perfectsform nicht

als etwas wirklich Geschehenes, sondern nur als etwas Gedachtes und zugleich Gewünschtes aufgefasst werden. Die ganze Strophe athmet nur Sehnsucht nach Liebesgenuss, wozu die Bemerkung einer geschehenen Thatsache nicht passt; noch weniger aber passen zu etwas Vergangenem die Voluntative „wir wollen frohlocken, uns freuen, rühmen etc.“, die doch offenbar zu dem הביאני in einem gleichen Abhängigkeitsverhältnisse stehen, wie in der vorhergehenden Zeile der Voluntativ נרוצה zu dem Imperativ משכני. Somit steht aber auch jenes Perfect. diesem Imperat. ganz parallel und kann darum auch nicht als eigentliches Perfect., sondern muss als Precativ. angesehen werden; s. ähnliche Stellen bei Ewald, Lehrb. §. 223 b., Knobel zu Jes. 48, 18; 37, 4; 65, 1 ff. 15; und da dieses Precativ das Dringliche eines Wunsches ausdrückt, so ergiebt sich auch hier eine recht passende Climax: „zieh' mich dir nach! ja hätte er mich schon in sein Gemach geführt,“ dass ich dem Ziele meiner Wünsche noch näher wäre. Dagegen entspricht dem vorhergehenden Imperative weniger die Ansicht Hahn's, der אם supplirt haben will und übersetzt: „Führt der König mich in seine Kammer, so wollen wir u. s. w.,“ was sonst nicht ganz unstatthaft sein würde, vergl. Richter 5, 8, Ewald, Lehrb. §. 344. — An den in Vers 4^{a} und ^{b} ausgesprochenen Wunsch der Sulamit darf man sich übrigens hier um so weniger stossen, da sie ihn ohne Zeugen ausspricht und derselbe auch unter anderen Verhältnissen wiederkehrt, vergl. 2, 6. 7. 17; 3, 4. 5; 5, 1; 8, 3. 4..

Zu Vers 4^{c} vergl. Jes. 25, 9, Ps. 31, 8; 118, 24; dieselbe Ordnung beider Verba findet sich auch Joel 2, 21. 23. בָּךְ gehört eben so gut zum ersten wie zum zweiten Verbum (Jes. 65, 19). Dass das Hiph. הזכיר immer nur erwähnen, gedenken heisse, nie aber in dem prägnanten Sinne von lobend erwähnen, preisen stehe (Hengstenberg), ist nicht begründet. Vielmehr findet ganz dasselbe Verhältniss wie bei dem Hiph. הוֹדָה statt; denn wie dieses ursprünglich bekennen, dann rühmend bekennen, loben heisst, so הזכיר ursprünglich ins Andenken bringen, rühmen. Daher steht es auch öfters in Parallele mit הודה, wie Ps. 45, 18, I. Chr. 16, 4, vergl. Ps. 71, 15. 16, und noch deutlicher tritt diese Bedeutung in Verbindung mit dem Namen Jehovas oder mit Gott selbst hervor, wo es dann wie die Formeln „Gott befragen, schwören“ u. a. mit ב construirt wird, Amos 6, 10, Jes. 23, 7; 48, 1, Ps. 20, 8, sowie auch das Nom. זֵכֶר die Bedeutung „gutes Gerücht, Preis hat, vergl. Ps. 6, 6; 102, 13, Hos. 14, 8. Zu verwerfen dagegen ist Meier's Abtheilung, der בָּךְ mit נזכירה verbindet und übersetzt: „dich wollen wir preisen, mehr als Wein deine Liebe,“ weil theils ^{d} in offenbarer Beziehung zu 2^{b} steht, theils הזכיר nur in Beziehung auf Gott mit ב construirt wird. — Ohne Rückhalt hat man dich lieb. Als Subject sind hier die Jungfrauen, Sulamit eingeschlossen, zu denken, was daraus hervorgeht, dass nach der 1. Person. der vorhergehenden Verba ohne Weiteres die 3. Pers. folgt, daher steht diese hier weder in so bestimmter Beziehung, wie Vers 3, noch in so unbestimmter wie 8, 1. — Ueber die so ver-

schiedenen Erklärungen des Wortes מֵישָׁרִים und die unnöthig versuchten Textänderungen s. Döpke und Ewald ad h. l. Als Subject nehmen dies Wort die LXX, die es durch das Abstract. *εὐθύτης* wiedergeben, sowie Symmachus, Vulgate u. A., welche es ins Concrete auflösen, und übersetzen *οἱ εὐθεῖς οἱ ἀγαπῶντες σε*, oder Edle, Aufrichtige, Rechtschaffene (Hengstenberg) lieben dich. Da sich's hier aber gar nicht um den Gegensatz von Nichtrechtschaffenen oder Unedeln handelt, so wäre dieser Gedanke hier ganz müssig.*) Ebenso gekünstelt ist Umbreit's Uebersetzung „o Liebling aller Tugend," so dass die Vollkommenheit als Personification gedacht wäre. Vielmehr ist מֵישָׁרִים adverbial gesetzter Accusativ und ist dem Verbum in ähnlicher Weise zur näheren Erklärung beigeordnet, wie es sonst mittelst einer Praepos. geschieht; s. Ewald, Lehrb. §. 279 b. Dies findet namentlich oft bei מֵישָׁרִים und ähnlichen Substant. in Verbindung mit dem Verbum שׁפט statt, bei welchem bald מֵישָׁרִים ohne Praep., wie Ps. 58, 2; 75, 3, vergl. Ps. 67, 5, Spr. 31, 9, Ps. 82, 2, bald mit בְּ steht, Ps. 9, 9; 98, 9. Noch deutlicher ersieht man, wie der Accusativ anderwärts durch Präpositions-Verbindungen ersetzt wird, wenn man 7, 10 (לְמֵישָׁרִים) und das von dieser Stelle abhängige בְּמֵישָׁרִים in Spr. 23, 31 vergleicht. Besonders haben gern solche Verba, die einen Affect anzeigen, einen solchen adverbial stehenden Accusativ bei sich, wie אֹהֲבֵם נְדָבָה Hos. 14, 5, und הִכְעִיס תַּמְרוּרִים Hos. 12, 15. Nur fragt sich, was מֵישָׁרִים bedeutet. Offenbar ist die Form מֵישָׁר ganz gleichbedeutend mit מִשׁוֹר (vergl. Ewald, Lehrb. §. 160 d.) und zwar bedeuten beide Worte ursprünglich eine gerade, ebene Fläche, vergl. Jes. 26, 7 mit Jes. 40, 4; 42, 16, Ps. 143, 10; 26, 12; 27, 11. Daher heisst auch bei unserem Dichter der Wein הֹלֵךְ לְמֵישָׁרִים 7, 10, insofern er auf ebener Fläche, d. i. ohne Widerstand, weil wegen seiner Güte mit Appetit genossen, eingeht, vergl. Spr. 23, 31. So ist denn auch hier die Bedeutung mit Geradheit, d. i. ohne Widerstand, ohne Rückhalt die zunächst liegende und zugleich die dem Zusammenhang angemessenste. Während nämlich Sulamit am Schlusse der ersten Halbstrophe überhaupt sagt, dass die Jungfrauen den König wegen seiner liebenswürdigen Persönlichkeit lieben, erklärt sie am Schlusse der zweiten Halbstrophe mit Rücksicht auf das Frohlocken, das seine Liebkosungen erwecken, dass man ihm gar nicht zu widerstehen vermöge, womit sie zugleich ihre eigene Liebessehnsucht rechtfertigt. Die Deutung „mit Recht" (Ewald, Böttcher, Hitzig u. A.) und „aufrichtig" (R. Salom. amore forti et vehementi, qui caret salebris et pravitatibus, ähnlich Gesenius, Delitzsch) liegt dem Zusammenhange weit ferner; letztere lässt sich ohnedies nicht durch den Sprachgebrauch begründen.

---

*) Aus Ps. 17, 2 lässt sich nicht erweisen, dass ohne Weiteres das Abstract. statt des Concret. öfters gesetzt werde, da dort der Sinn ist, dass Gott die Rechtschaffenheit, d. i. die Rechtschaffenen wegen ihrer Rechtschaffenheit begünstige, also nicht wie Ps. 11, 7.

II. Strophe, Vers 5. 6.

Ueber den Bau und Inhalt dieser Mittelstrophe, welche die träumerische Anrede der Sulamit an den Geliebten unterbricht, s. Einl. §. 2.

Vers 5. שׁחוֹר heisst allerdings nicht an sich braun oder braunroth (Magnus), s. 5, 11 und Lev. 13, 31; aber auch nicht geradezu schwarz, sondern überhaupt dunkel, düster, daher die Verwandtschaft mit שׁחר, Morgenröthe, und in Vers 6 das abschwächende שׁחרחרת, sowie es Thren. 4, 8 die fahle Farbe eines vor Elend und Hunger Ergrauten in gleicher Weise bezeichnet, wie Ijob 30, 27. 28 das Wort קדר. Um so näher lag der Vergleich der von der Sonne gebräunten Haut mit den Zelten Kedars, theils weil die Zelte der Beduinen-Araber aus dunklem Ziegenhaar, das doch auch nicht ganz schwarz ist (P. della Valle, Reisebeschr. I. 206. 203, Burkhardt, Beduin. S. 29 ff., Harmer, Beob. I. 124 ff.), oder aus braunem Kameelhaar (Volney, voyag. en Syr. I. 235) gewoben waren, theils weil das Adject. שׁחוֹר an das Synonym קדר und dieses wieder an das Nomadenvolk der Kedarener (vergl. Jes. 60, 7, Jer. 49, 29. 32, Ez. 27, 21, Ps. 120, 5) erinnert; mögen nun diese ihren Namen von dem hebr. קדר, dunkel sein, haben, oder (nach Meier) im Arabischen die Mächtigen bedeuten. Ohne Grund aber beziehen viele Erklärer (auch noch Hitzig) das Prädicat schwarz nur auf Kedars, das Prädicat lieblich nur auf Salomos Zelte und erklären deshalb das Wort יריעות durch Prachtteppiche oder Prachtgardinen oder auch nur als kostbarere Zelte, was dem Sprachgebrauche dieses Wortes ganz entgegen ist. Nie nämlich bezeichnet es innere Teppiche oder den Vorhang, der das Vorgemach des Zeltes von dem Hintergemach (חֶדֶר) scheidet*) und wohl bisweilen von kostbarerem Stoffe war, Ex. 26, 31 ff., sondern die äusseren Decken des Zeltes, die zum Schutz gegen Sonne und Regen entweder das Zelt selbst bildeten oder noch über dasselbe gebreitet und aus Ziegenhaaren gewebt waren, wie bei der Stiftshütte, Ex. 26, 7. Da nun aber diese Decken gerade das Aeussere, Sichtbare der Zelte bildeten, so steht das Wort יריעות auch oft ganz parallel und gleichbedeutend mit אהלים, wie Jes. 54, 2, Jer. 4, 20; 10, 20; 49, 29, Hab. 3, 7, oder auch geradezu für Zelte, wie II. Sam. 7, 2. Die Zeltdecken Salomos sind daher eben auch nichts Anderes wie Zelte Salomos (vergl. Vers 8 die מִשְׁכְּנוֹת der Hirten Salomos), und gerade bei der Wahl dieses Wortes ist daran zu denken, dass diese Zeltdecken äusserlich keinen anderen als einen dunkeln Anblick darboten, da sie schwerlich von anderem Stoff als die der Stiftshütte waren.**) Sind aber die Zelte Kedars und die Zeltdecken Salo-

*) In II. Sam. 7, 2 ist יריעה nicht Wand oder Gardine, sondern per meton. die mit Ziegenhaardecken belegte Stiftshütte und zwar im Gegensatz zu dem Cedernpalast Davids (vergl. Ex. 26, 7) mit dem Nebengedanken an das geringe äussere Ansehen der mit Decken aus Ziegenhaar belegten Stiftshütte.

**) Wahrscheinlich deutet dies auch die Etymologie des Wortes יריעה vom Verbum ירע schlecht sein, an, so dass es eigentlich das schlecht oder gering Gemachte im Gegensatz zu kostbareren Geweben bedeuten dürfte. Man

mos in Hinsicht ihrer dunkeln Farbe gleich zu achten, so sind sie es auch beide in Bezug auf ihre Lieblichkeit. Für eine Weinberghüterin, die selbst Zicklein weidet (Vers 8) und sich den Geliebten gern als Hirten denkt, Vers 7; 2, 16. 17; 8, 14, muss der Anblick von Hirtenzelten trotz ihrer Schwärze etwas Angenehmes haben, wie dies selbst Reisende neuerer Zeit gefunden; s. d'Arvieux, 3, 214, Schaw, Rs. S. 103. Somit ist jedenfalls der Sinn: „ich bin schwarz und doch zugleich lieblich, wie beides die Zelte Kedars und Salomos sind.“ Die letzteren noch mit zu erwähnen lag der Sulamit ohnedies nahe, weil sie den König eben in Gedanken hat und ihn bei den Zelten aufsuchen will, s. Vers 7, indess das שחור = קדר die Gedanken nach den Kedarenern hinleitete. Hätte sie aber sagen wollen „ich bin schwarz wie Kedars Zelte und lieblich wie die Zelte Salomos,“ so sieht man nicht ein, warum sie eine andere, leichter missverständliche Ordnung der Sätze gewählt haben sollte.

Vers 6. Den Gedanken abzuweisen, dass man ihre Sehnsucht nach den Liebkosungen des Königs für unbescheidene Anmassung halten könnte, lag der Sulamit nach Vers 2—4 am nächsten, darum thut sie dies zunächst in ihrer Anrede an die Töchter Jerusalems, Vers 5. Nun aber knüpft sie daran in Vers 6 die Folgerung: „darum wenn ich trotz aller Schwärze doch lieblich bin, so seht mich nicht so verwundert als eine solche an, die der Liebe eines Königs unwürdig sei,“ wobei sie noch bemerkt, dass diese Schwärze kein Naturfehler sei, sondern nur eine Folge ihrer der Sonne ausgesetzten Lebensweise. Wegen der Form תראני im Sinne von תְּרְאֶינָה אתי, s. Ewald, Lehrb. §. 248 a. und zu c. 2, 5; 6, 9. Bei שאני bemerkt Hitzig richtig: das erste שֶׁ bedeute nicht denn, sondern darum dass, vergl. Ex. 2, 2, eigentlich als eine solche, die etc.; fälschlich aber nimmt er das zweite שֶׁ = denn, als ob der zweite Satz die Bitte begründe; dann würden die folgenden Sätze nur ein nachschleppender Zusatz sein; vielmehr ist der zweite Satz dem ersten, wiewohl denselben erklärend, coordinirt und das zweite שֶׁ ist daher nämlich dass, vergl. das wiederholte אָנָה 6, 1. Sulamit will sagen: „seht mich nicht darum so verwundert an, dass ich schwarz, nämlich von der Sonne verbrannt bin.“ Die Ursache davon giebt sie erst in c und d an. — Durch die Form שחרחרת will sie übrigens andeuten, dass es doch auch mit dieser Schwärze nicht so arg sei. Fälschlich findet Hitzig in dieser Form eine Steigerung, während doch schon der Vergleich mit der Farbe der Zelte in Vers 5 nur an eine dunkle, nicht gerade schwarze Farbe, und die ähnlichen Formen אדמדם und ירקרק an eine Abschwächung denken lassen; denn letzteres steht Ps. 68, 14 vom Goldschimmer der Taubenflügel, der ja doch nur grünlich, nicht sehr grün ist, und אדמדם steht Lev. 13, 19. 24. 42. 43 mit לבן verbunden und bedeutet daher weissroth, röthlich, weshalb auch die LXX

hat also nicht zur arabischen Etymologie (Ewald) seine Zuflucht zu nehmen und noch weniger kann es von ירע zittern, flattern (Ges. thes. p. 631) abgeleitet werden, da ירע Jes. 15, 4 schwerlich diese Bedeutung hat; s. Knobel zu Jes. l. l.

minder richtig *μεμαιλανωμένη* übersetzen; vergl. Ewald, Lehrb. 157 c. — Ewald und Hitzig meinen, das Wort שזף stehe für שדף, versengen, dörren, vergl. דעך = דעך, Ijob 17, 1, wie auch der Syr.: „hat mich geschwärzt," Aq.: *συνέκαυσέ με*, Theod.; *περιέφρυξε* hat; s. E. Meier's Wurzelwb. S. 613 f. Allein שדף, vom Verdorren der Aehren durch den Ostwind gebraucht, die dadurch nicht geschwärzt werden, würde hier kein passender bildlicher Ausdruck sein. Dagegen heisst שזף, bei Ijob 20, 9 neben שור, sich nach etwas umschauen, jedenfalls anblicken, LXX *περιέβλεψε*, so Ibn., E. Rosenmüller, Hengstenberg, was mit Recht von der Sonne gesagt werden konnte, da ihr auch II. Sam. 12, 11 Augen, sowie Ijob 3, 9; 41, 10 der Morgenröthe Wimpern (vergl. H. L. 6, 10) zugeschrieben werden. Wen aber die Sonne anblickt oder anscheint, der wird geschwärzt. Dies ist daher poetischer und zugleich richtiger ausgedrückt als durch שדף. Dass übrigens ein von der Sonne gebräuntes Gesicht nach der Anschauung der Alten die Anmuth nicht wesentlich verminderte, zeigt Theocrit. Id. X. 26 f.

Βομβύκα χαρίεσσα, Συράν καλέοντί τυ πάντες
Ἰσχνάν, ἁλιόκαυστον. — —

Während Sulamit in a und b zu verstehen gab, dass ihre dunkle Hautfarbe kein Naturfehler, sondern nur Folge ihrer der Sonne ausgesetzten Lebensweise sei, weist sie nun in c und d auf ihren Stand als Weinbergshüterin hin, der sie so der Sonne aussetze, wodurch der Dichter an 2, 8—17 anknüpft. Es mochten ihm die Gedanken vorschweben: Wenn Salomo nach 2, 8 ff. eine Weinbergshüterin liebte, so musste diese wohl von der Sonne gebräunt, aber trotzdem doch liebenswerth sein, und weil dies doch einigen Schatten auf ihre Schönheit zu werfen schien, so musste eine feindliche Veranlassung daran Schuld sein, nämlich die Ungunst ihrer Brüder, während ihre Aeltern ihr so etwas nicht zugemuthet haben würden. — Bei dem Ausdruck „meiner Mutter Söhne" hat man nicht Ursache, mit Velthusen, Umbreit und Ewald an Stief- und Halbbrüder zu denken, die eher weniger Gewalt über Sulamit gehabt haben würden. Die für diese Ansicht angeführten Stellen, Lev. 18, 9, vergl. 18, 8. 11; 20, 11, Dt. 23. 2; 27, 20, I. Cor. 5, 1, passen nicht hierher, weil darin gerade die aus der Polygamie hervorgehenden Familienverhältnisse besonders hervorgehoben werden, was eine Bezeichnung der Kinder nach den Müttern nöthig machte. Vielmehr mag für unsere Stelle (sowie für Ps. 50, 20; 69, 9, Dt. 13, 7) Gen. 27, 29, vergl. Vers 37, maassgebend gewesen sein, wo die Söhne der Mutter in Parallele mit אחים stehen und also an leibliche Geschwister zu denken ist. Dagegen hat man aber auch nicht in jenen Ausdruck mit Magnus die Betonung zu legen: sogar meine leiblichen Brüder (konnten mich nicht leiden), oder anzunehmen, dass sie ihre Brüder des Brudernamens nicht für würdig halte (Rocke), oder dass sie wenigstens die fremdere Bezeichnung wähle, weil nicht unmittelbar Geschwisterliebe, sondern nur das Band der gemeinsamen Mutter sie zusammenhält (Hitzig); vielmehr steht ganz einfach „meiner Mutter

Söhne“ auf gleicher Linie mit „meiner Mutter Haus,“ 3, 4; 8, 2. Die hebräische Tochter ist daran gewöhnt, Alles nur nach ihrer Mutter zu benennen, weil sie fast allein mit dieser zusammenlebt, vergl. Ruth 1, 8. Für die Familienverhältnisse der Sulamit lässt sich übrigens hieraus nur soviel schliessen, dass der Dichter sich den Vater derselben gestorben (vielleicht wegen 3, 4) und die Brüder in die väterlichen Rechte eingetreten denkt, vergl. Gen. 34, 5 ff., II. Sam. 13, 20 ff. Dass die Mutter noch lebe, lässt sich daraus, dass Sulamit Alles nach derselben benennt, aus obigen Gründen nicht schliessen, eher aus 6, 9, wenn es nicht wiederum wegen 5, 2 ff.; 3, 1. 4 als unwahrscheinlich erscheinen müsste. — Minder richtig nehmen Ewald (Nachtr. S. 156, Lehrb. §. 193 c), Meier und Hitzig das Wort נִחֲרוּ als Niph. von חרר, wovon das Pil. Spr. 26, 21 entzünden und das Niph. Ps. 102, 4; 69, 4 vom Durchbranntsein eines Feuerbrandes und von der ausgedörrten Kohle steht, oder Umbreit als Niph. von einem nicht vorkommenden Verbum נחר, das aber schnarchen oder durch die Nase schnauben bedeutet, vergl. das Nom. נחר Ijob 39, 20 und נחרת Jer. 8, 16; vielmehr spricht für die Ableitung vom Verbum חרה (Kimchi, Michaelis u. A.) der Sprachgebrauch, indem dieses Verbum nur im uneigentlichen Sinne vom Entbrennen des Zornes und Hasses gebraucht, und auch gewöhnlich mit ב construirt wird, so in Kal entweder mit oder ohne אַף, Gen. 30, 2; 44, 18, Ijob 32, 2. 3; 42, 7, Habac. 3, 7 und in Niph. Jes. 41, 11. — Die Form ist analog dem Fut. in Kal יִחַר, vergl. תְּחַלֵּךְ für תֶּחֱלַךְ, יִחַן, יִחַךְ, und der Sing. muss נִחֲרָה für נֶחֱרָה gewesen sein; s. Dietrich in Gesenius Handwörterbuch. Offenbare Gewalt wird dem Gedankengange angethan, wenn Hengstenberg sagt: „Sulamit hat ihren Weinberg nicht bewahrt und hat demzufolge durch ein gerechtes Verhängniss die Weinberge ihrer Brüder hüten müssen,“ oder wenn Meier den Grund für den Zorn der Brüder in 2, 8—17, nämlich in dem Verlassen des Weinbergs ihrem Geliebten zu Liebe findet. Sulamit giebt vielmehr ganz einfach als Grund, warum sie von der Sonne verbrannt sei, den an, dass sie zur Weinberghüterin gemacht*) worden, und als Grund davon wiederum, dass dies aus Ungunst der Brüder geschehen sei. Warum aber die Brüder ihr gram gewesen, wird als nicht hierher gehörig verschwiegen. Aus 8, 11. 12, wo die Herren und die Hüter der Weinberge einander gegenüberstehen, ersieht man übrigens, dass für die Tochter des Hauses und also eigentlich Miterbin und Mitbesitzerin des älterlichen Weinbergs eine Erniedrigung darin lag, wenn sie nur zur Hüterin des Weinbergs gemacht wurde, daher dies auch nur einer feindlichen Gesinnung der Brüder zugeschrieben werden konnte. Und da sie sich also keinen Herren-Antheil an dem brüderlichen Weinberge zuschreiben darf, so tritt denn in dem folgenden כַּרְמִי שֶׁלִּי der Gegensatz zwischen dem Weinberg der Brüder und dem, den sie ganz ihr Eigenthum nennen kann, um so mehr hervor. Der Zusatz שֶׁלִּי ist daher

*) Ueber die Form des Partic. fem. נֹטֵרָה mit beibehaltenem Zere und der Construction mit dem Accusativ, s. Ewald, Lehrb. §. 188 b, und Heiligstedt ad h. l.

nicht überflüssige Breite, weist auch nicht nachdrücklich auf die Köstlichkeit dieses Besitzthums hin (Hgstbrg.), sondern giebt vielmehr dem Suffix. in כַּרְמִי besondern Nachdruck: meinen eigenen Weinberg, im Gegensatz gegen den Weinberg der Brüder (vergl. Anmerkung zur Ueberschrift), sowie es 8, 12 den Weinberg der Sulamit im Gegensatz gegen den Weinberg Salomos bezeichnet. Dieser durch שֶׁלִּי angedeutete Gegensatz erlaubt daher auch nicht, diese Worte mit Döderl., Amm. Meier u. A. so zu verstehen, als habe Sulamit den brüderlichen Weinberg eben jetzt oder zu anderer Zeit ihrem Geliebten zu Liebe verlassen, sondern es ist an einen Weinberg zu denken, über den sie selbst Herrin und nicht erst von Anderen zur Hüterin desselben bestellt ist. — Unter ihrem eigenen Weinberg kann sie aber nicht ihre Schönheit (Ew., Magn., Heiligst., Döpke, Hitzig u. A.) meinen, denn diese glaubt sie sich ja trotz ihrer Schwärze erhalten zu haben, auch nicht ihren geliebten Hirten (Böttch. und Meier), den sie ja nicht hatte verloren gehen lassen, oder den himmlischen Salomon (Hölem.), der sich ja doch nicht von ihr hüten lassen wird, sondern wie aus 8, 12 hervorgeht, sich selbst mit Allem, was sie ist und hat (Delitzsch). Sie hat ihren eigenen Weinberg aber insofern nicht behütet, als sie sich an ihren Geliebten hingegeben, wie sie ja 2, 16; 6, 3; 7, 11 ohne Bild sagt, dass sie das Eigenthum ihres Geliebten geworden, und wie sie 4, 12—5, 1 als ein Garten (Garten = Weinberg, vergl. 8, 13; 7, 13, vergl. 6, 11) geschildert wird, der zwar für alle Anderen verschlossen geblieben, der aber sein Garten geworden sei, mit welchem er nach Gefallen schalten könne. In solchem Doppelsinne konnte das Wort כֶּרֶם um so mehr genommen werden, da es vielleicht seiner semit. Abstammung nach (siehe Ewald und Hitzig und vergl. Hos. 2, 17) das Edelste, das vortrefflichste Besitzthum bedeutet und somit das Besitzthum überhaupt repräsentiren kann, vergl. Jes. 5, 7, Ps. 16, 6.*) — Dieser letzte Gedanke nun, dass Sulamit den eigenen Weinberg nicht behütet habe, schloss sich an den, dass sie einen fremden zu hüten hatte, als Gegensatz sehr natürlich an und dient hier dazu, auf die in Vers 7 enthaltene Fortsetzung der nach Vers 4 abgebrochenen träumerischen Anrede an den abwesenden Geliebten überzuleiten. Die Unwiderstehlichkeit seiner Persönlichkeit und seiner Liebkosungen hat auch sie, wie viele Andere, zu seinem Eigenthum gemacht (Vers 2—4) und eben darum will sie zu ihm während der Ruhe am Mittag; man vergl. ähnliche Gedanken-Verbindungen 2, 16. 17; 4, 16 und 5, 1; 7, 10 und 11 ff.

---

*) Auch wenn die ursprüngliche Etymologie von כֶּרֶם eigentlich unsemitisch wäre (vergl. camurus, krumm, mit vinum vom skr. vinam) und es eigentlich Weinstock bedeutete, konnte sich der Begriff eines vorzugsweise herrlichen Besitzthums mit dem Weinberg verbinden, da der Wein zu den edelsten Gewächsen gehörte. Auch dem Worte כַּרְמֶל, Fruchtgefild, oft im Gegensatz von מִדְבָּר (s. lex.), und כַּרְמִיל, Carmesin, dürfte der Begriff des Köstlichsten wesentlich anhangen.

III. Strophe, Vers 7 und 8.

Die 1. Halbstrophe setzt die schwärmerische Anrede an den abwesenden Geliebten, die nach Vers 4 unterbrochen worden, fort. Die Sehnsucht nach seinen Liebkosungen treibt Sulamit, ihn aufzusuchen, aber wo soll sie ihn finden? In 3, 1—5 sucht sie ihn des Nachts, hier um die Zeit der Siesta, und da sie sich ihn als Hirten denkt, muss er wohl bei seinen Heerden weilen. Wo? das wagt sie Andere nicht zu fragen, sie möchte es am allerliebsten von ihm selbst erfahren; daher die träumerische Anrede in Vers 7. Sie spricht dieselbe aber laut, und die Jerusalemschen Frauen, in der Meinung, dass sie von Einem der Salomonischen Hirten rede, wollen ihr wohlmeinend rathen.

Richtig bemerkt Hitzig, das Wort הגיד sei nicht = sagen lassen, mittelbar ankündigen, sondern selbst ansagen; aber um so weniger kann auch Sulamit, selbst in schwärmerischer Rede, erwarten, dass ein weit entfernter Liebhaber selbst kommen und ihr seinen Weideort ansagen solle. Ihre Rede kann also nur an einen Geliebten gerichtet sein, den sie in der Nähe des Ortes, wo sie ihn eben sucht, vermuthet, den also auch möglicher Weise ihre Stimme erreichen oder der ihr da begegnen kann, folglich an den König, der in Jerusalems Nähe sein muss. — Der Ausdruck: „den meine Seele liebt" bezeichnet das innige Verlangen nach dem Geliebten, indem sie auch hier, wo sie ihn, wie 3, 1—4, sehnsüchtig sucht, sich dieser Benennung bedient, während die häufigere Benennung דודי andeutet, dass er ihr überhaupt theuer ist. — Die allein passende Bedeutung des Wortes איכה, wo? = איפה, wird sowohl durch das K'tib in II. Kön. 6, 13 als auch durch das Syrische gesichert (Hengstenberg, vergl. Ew. Lehrbuch §. 105 c.). Wie פה hierher, sich in אֵיפֹה, wo? umwandelt, so auch כה (im Chald. כָּה), hierher, in אֵיכֹה oder אֵיכָה, wo? — Einen sachlichen Commentar zu den Worten: „wo du weidest, wo du am Mittag lagern lässest" (sc. die Heerde) giebt Virgil Ge. III. 324 ff. und ähnlich Theocr. Id. I. 14. 15, VI. 4, XXV. 216, vergl. Ps. 23, 2. Daraus geht zugleich hervor, dass man sich diese Scene in den Mittagsstunden zu denken hat. Uebrigens dürfte Gen. 37, 15. 16 zwar nicht den Ausgangspunkt (Hgstb.), wohl aber die Form zu dieser Anrede der Sulamit an den Geliebten hergegeben haben. — Wenn Sulamit 1, 3 denselben als einen Weitberühmten, 1, 4 als einen König bezeichnet und ihn auch 1, 12, also im II. Theile dieses Gesanges, der dem 1. genau entspricht, König nennt, er aber auch 1, 9 als König Salomo sich kenntlich genug macht, so ist doch darum der Vers 7 als Hirt bezeichnete Geliebte noch kein Anderer; vielmehr zeigt der Umstand, dass sie Vers 5 von den Zelten Salomos, dann Vers 7 von den Heerden seiner Genossen spricht, wozu gewiss auch die Hütten der (Salomonischen) Hirten in Vers 8 gehören, dass Sulamit sich hier wirklich den König Salomo bei seinen Heerden denkt. Denn so gewiss sich Vers 7 dieselbe Sehnsucht derselben Jungfrau nach der Nähe des Geliebten, wie Vers 2—4 ausspricht, so gewiss muss auch dieser Geliebte dieselbe Person sein. Warum nun der Dichter die

Sulamit sich ihren königlichen Geliebten als Hirten vorstellen lässt, haben wir Einleitung §. 5—8 gezeigt; auch hatte er dazu ein Recht. Denn nicht nur, dass dem Hebräer das Regieren und Weiden verwandte Begriffe sind, II. Sam. 5, 2; 7, 7, Ps. 78, 70 f., Mich. 5, 3, selbst in Bezug auf Gott, Ps. 23, 1, Jes. 40, 11, Ez. 34, 13—15, so lag es auch den älteren israelitischen Königen, die gewiss noch viel von den patriarchalischen Gewohnheiten beibehalten hatten, sowie ja auch David von der Heerde weg zum Königsthron berufen worden war, nicht eben fern, bisweilen bei ihren Heerden sich aufzuhalten und sie zu beaufsichtigen, wobei sie natürlich durch in ihrem Dienst stehende Hirten (Vers 7, Genossen genannt) unterstützt wurden. Zu dem Domänenbesitz derselben gehörten schon unter David und später Heerden, I. Chr. 27, 26. 31, vergl. II. Chr. 26, 10; 32, 28, Am. 7, 1, und von Salomo wird dies namentlich berichtet, Eccl. 2, 7; vergl. Winer, Realwb. Art. Schaafe. So wird auch von den königlichen Prinzen erzählt, dass sie Heerden hatten, II. Sam. 13, 23 f., bei denen sie sich namentlich zur Zeit der Schaafschur, die wie ein Fest gefeiert wurde (I. Sam. 25, 7—11; II. 13, 24 ff., Gen. 38, 12 f.), aufhielten, sowie ja auch zu alter Zeit die römischen Senatoren (Ovid. Fast. 1, 204) es thaten. Man braucht daher hier gar nicht mit Ewald an die Sitte späterer orientalischer Herrscher zu erinnern, welche jährlich einige Zeit in einer schönen Gegend unter Zelten wohnten; s. Morier, zweite Reise in Persien S. 223; Jaubert, voyag. p. 334.

שֶׁלָּמָה eigentlich wie Dan. 1, 10 אשר למה denn warum? Das שֶׁ knüpft den Satz als Grund zu dem Inhalte des vorhergehenden an diesen an, wie אשר Gen. 34, 27, Eccl. 4, 9; 6, 12, Jos. 4, 7, und ähnlich wie vor עַל־כֵּן denn darum, für על־כן Ps. 45, 8. Wie nun aber unser Dichter das einfache מָה im abwehrenden Sinne = ne gebraucht, 5, 8; 8, 4, לָמָּה aber auch sonst oft ganz so wie מה, z. B. Joel 2, 17, vergl. II. Kön. 14, 10, und zwar namentlich auch im abwehrenden Sinne, z. B. Nehem. 6, 3, steht, so lässt sich auch hier und Dan. 1, 10 das שלמה mit dem Syrer und den LXX (*μήποτε*) durch damit nämlich nicht übersetzen; vergl. Ijob 31, 1 und das chald. דִי־לְמָה, Ew. Lehrb. §. 315 b., 327 b. — הָיָה כְּ etwas zu sein scheinen, s. Ew. Lehrb. §. 221. — Wegen der Form des Partic. Fem. עֹטְיָה für עֹטָה s. Ew., Lehrb. §. 189 e. Zu gewagt ist es, wegen der Schwierigkeit der Erklärung dieses Wortes entweder mit Böttcher anzunehmen, dass der Dichter ursprünglich כְּשֹׁטְיָה, wie eine Landläuferin, oder mit Kleuker und Bochart, dass er כְּטֹעִיָה, wie eine Umherirrende, geschrieben, oder dass sich das ע aus der Mitte der Wurzel an den Anfang gedrängt habe *), obgleich eine solche Verrückung des ע nicht ohne Beispiel sein mag (Hitz.) und auch wohl schon der Syr., Symm. (*ὡς ῥεμβομένη*), Vulg. (ne vagari incipiam) und Targ. an eine solche Versetzung gedacht haben. Man hat zu diesen Ver-

*) טועה = תועה, vergl. Gen. 37, 15 ähnlich תגה, Ez. 13, 10.

muthungen nur seine Zuflucht genommen, weil man die wahre Bedeutung des Wortes עטה nicht erkannte. Diese ist nun aber hier nicht kraftlos sein, ohnmächtig werden, hinschmachten (Schultens, opusc. min. p. 240, Rocke u. A.), welche die ähnlichen Vbb. עָטַף und עָלַף (ursprünglich bedecken, verhüllen, daher von der Verfinsterung des Bewusstseins = ohnmächtig werden) haben; denn diese Bedeutung lässt sich bei עטה um so weniger nachweisen, da es eben nicht decken, bedecken bedeutet. Aus demselben Grunde kann man aber auch nicht übersetzen: „wie eine Unbekannte (Heiligst. und Ew. nach dem Arabischen, aber s. Hitzig), oder wie eine Verhüllte, d. i. eine Buhldirne, mit Rücksicht auf Gen. 38, 14. 15 (Rosenm., Del.). Ausserdem verhüllt sich Thamar nicht, um von Juda als Buhldirne angesehen, sondern um nicht als seine Schnur erkannt zu werden, und ebenso wird daselbst Vers 15 nur gesagt, dass er sie eben wegen dieser Verhüllung nicht erkannt, sie aber für eine Buhldirne gehalten habe, weil sie am Wege sass, vergl. Jer. 3, 2. Und da auch die anständigen Frauen des Morgenlandes sich beim Ausgehen verhüllten, vergl. 5, 7, so kann das Verhülltsein kein Merkmal der Unehrbarkeit gewesen sein, s. Hengstbrg. ad h. l. Aber auch an eine aus Schaam Verhüllte (Umbr., Dpk., Hgstb.), Beschämte kann hier nicht gedacht werden. Wir wollen weniger Gewicht darauf legen, dass das Verhüllen, namentlich des Hauptes, mehr als ein Zeichen der Trauer gilt, II. Sam. 15, 30, Esth. 6, 12; 7, 8, Jer. 14, 4, daher auch Ez. 31, 15 עֻלְפֶּה geradezu trauernd heisst, indem wenigstens das Verhüllen des Bartes עטה על שפם, d. i. des Gesichts bis an die Nase, als Zeichen der Beschämung galt, Ez. 24, 17, Lev. 13, 45, Mich. 3, 7; wohl aber kann das Vb. עטה an sich und ohne nähere Bezeichnung unmöglich den Begriff der Beschämung ausdrücken, wie denn selbst jene specielle Anwendung sich aus der richtig aufgefassten Grundbedeutung dieses Vb. hinlänglich erklärt. Diese ist nämlich nicht bedeckt oder verhüllt sein, was es niemals bedeutet, sondern anpacken, sich durch Erfassen etwas aneignen, verwandt mit עַיִט, Raubvogel, wie Greif und greifen; so Jes. 22, 17. Oft steht nun allerdings dabei ein Kleidungsstück, wie שַׂלְמָה Ps. 104, 2, בֶּגֶד Ps. 109, 19, vergl. Vers 29, מְעִיל Ps. 109, 29, vergl. Vers 19, Jes. 59, 17, I. Sam. 28, 14, jedoch nicht mit der Bedeutung des Einhüllens, sondern des Anlegens, sich Aneignens des Kleides, daher auch tropisch עטה חרפה, Schmach anziehen, Psalm 71, 13, sowie in Hiph. mit בּוּשָׁה, Ps. 89, 46: er lässt sie Schande anlegen, oder Ps. 84, 7: als Segen ziehen sie an den Frühregen (יעטה collectiv wie Vers 8 יראה). Selbst bei der Redensart עטה על שפם ist jedenfalls בגד oder שלמה zu suppliren, so dass es eigentlich heisst: das Gewand über den Bart ziehen, vergl. Ps. 44, 16. Noch näher der Grundbedeutung durch Erfassen sich etwas aneignen, liegt die Construction mit אֶל, nach Etwas greifen, d. i. sich an Etwas vergreifen, I. Sam. 15, 19 und 14, 32 nach K'ri, oder milder mit בְּ, sich beleidigend an Jemand vergreifen, I. Sam. 25, 14 (wo וַיָּעַט das Fut. apoc. von der verwandten Form עִיר, wovon עיט Raub-

vogel ist). Hieraus geht hervor, dass עטה nie allein intransitiv oder reciprok, etwa in der Bedeutung sich verhüllen, gebraucht wird, sondern stets entweder transitiv mit einem Object (das wenigstens bei עטה על שפם leicht supplirt werden kann) oder intransitiv mit einer Präposition steht. Ein Object lässt sich nun aber hier aus dem Zusammenhange nicht suppliren, daher sind wir hier auf die Construction mit einer Präposition hingewiesen, so dass entweder hier עַל עֶדְרֵי für אֶל עדרי steht, s. zu 7, 11; vergl. Gen. 3, 16; 4, 7 (wie denn auch das Aramäische אל gar nicht hat, s. Ew. Lehrb. 217 l.) oder eine Verkürzung der Rede-Statt findet für שַׁלָּמָה אֶהְיֶה עַל עֶדְרֵי חֲבֵרֶיךָ כְּעֹטְיָה אֶל עֶדְרֵי חֲבֵרֶיךָ. Der Sinn ist daher: Dass ich nicht bei den Heerden deiner Genossen für eine Solche gehalten werde, die sich an denselben vergreifen will, indem ich bei denselben suchend herumschleiche.*) Die Angemessenheit dieses Gedankens liegt vor Augen und derselbe lässt allein durch den Sprachgebrauch sich rechtfertigen.

Vers 8: Die Worte in Vers 8 werden offenbar zur Sulamit geredet und zwar mit Beziehung auf Vers 7; nicht aber drücken sie die innere Stimme ihres eigenen Herzens aus (Hahn), auch sind sie nicht Worte des Geliebten, auf dessen Spur sie ja erst verweisen, sondern Anrede der Töchter Jerusalems an Sulamit, wie aus der Formel: „schönste der Frauen“ **) hervorgeht, die auch 5, 1; 6, 1 als ihre Ansprache an Sulamit dient, was bei unserem Dichter bedeutsam ist. Eben aus dieser Formel ist aber auch zu ersehen, dass jene Frauen auch hier nicht spöttisch-verweisend antworten, etwa: „bist du so unverständig, dein Glück am Hofe des Königs gegen den armen Hirten vertauschen zu wollen, so gehe nur hin zu den ärmlichen Hütten jener Schäfer und weide deine Ziegen in ihrer Gesellschaft,“ sondern dass sie vielmehr, soweit sie die Rede der Sulamit verstehen, ihr einen freundlichen Rath ertheilen wollen. Ohnedies lässt sich nicht mit Sicherheit nachweisen, dass לא ידע ohne Weiteres non sapere, unverständig sein, bedeute; selbst bei den von Meier und Hitzig angeführten Stellen Jes. 1, 3; 56, 10, vergl. Vers 17, Ijob 8, 9, dürfte es, wie H. L. 6, 12, seine eigentliche Bedeutung nicht wissen oder nicht kennen haben, nur dass das Object aus dem Zusammenhange zu suppliren ist. Ebenso falsch übersetzt Luther nach LXX: kennst du dich nicht? da ja das dich eben fehlt. Der Gedankenzusammenhang mit Vers 7 ist vielmehr der: Die Jerusalemer Frauen haben Sulamit so verstanden, als ob sie mit grossem Verlangen einen der Salomonischen Hirten suche, und geben ihr nun theilnehmend den Rath, nur unmittelbar der Heerde derselben nachzugehen ***) und bei deren Zelten ihre Zicklein zu weiden,

*) Auch 5, 7 scheint dem Verfahren der Stadtwächter der Gedanke zum Grunde zu liegen, dass sie die umher suchende Sulamit für eine Diebin halten.

**) Wegen des Superlat. in הַיָּפָה בְּ s. Ew. Lehrb. §. 303 c.

***) בְּעִקְבֵי ist nicht gerade = בעקבות, Ps. 77, 20; 89, 52, sondern eigentlich an den Fersen, d. i. gleich hinter der Heerde, was bei Menschen בְּרַגְלָיו, Richt. 4, 10; 5, 15, d. i. in ihrem Gefolge, hinter ihnen her, ist.

so werde sie ihn um so sicherer finden, ohne Verdacht zu erregen. Wie daher die Frage in Vers 7 keine thörichte (Del.), sondern nur schwärmerische ist, so lässt sich ebensowenig mit Del. sagen: „Sie geben ihr eine nichtssagende Antwort, nach welcher die schöne Hirtin nicht mehr und nicht weniger weiss als zuvor," oder mit Meier, dass jene Frauen nur im Allgemeinen die Richtung andeuten und sagen wollten: gehe dahin, wo man Schaafe weidet. Vielmehr setzen sie entweder voraus, dass die königlichen Heerden leicht zu finden seien, oder sie meinen, dass Sulamit abwarten soll, bis sie auf die Weide ziehen, um ihnen dann zu folgen. Jedenfalls aber dient ihre Anrede an Sulamit dazu, ebenso auf das Finden des Geliebten in der folgenden Strophe hinzuleiten, wie Vers 6^{e} auf die 3. Strophe hinleitete. Ueber das der Volkssprache eigenthümliche לָךְ s. Ew., §. 305 a.; vergl. zu 2, 10. Die Erwähnung der Zicklein, welche Sulamit bei sich hat, ist keineswegs zu übersehen. Ihre Begleitung dient einerseits dazu, dass Sulamit, ohne aufzufallen, den Geliebten bei seinen Heerden aufsuchen kann, anderseits beweist es eben, wovor man so gern die Augen verschliesst, dass Sulamit hier nicht im Harem, sondern im Freien und nicht fern von ihrem Wohnort sich befindet, wahrscheinlich im Bereiche Jerusalems, was die Anwesenheit der Töchter Jerusalems und das Vb. יצא andeuten. Dass die Hirtenzelte hier die Zelte der Salomonischen Hirten sind, geht daraus hervor, dass sie am Ende der 2. Strophenhälfte ebenso parallel den Genossen des Geliebten am Ende der 1. Strophenhälfte stehen, wie sich der Schluss beider Hälften der ersten Strophe zu einander verhält; daher auch diese Hütten der Hirten wahrscheinlich identisch mit den Zeltdecken Salomos Vers 5 sind, sowie auch Num. 24, 5, II. Sam. 7, 6 משכנות und אהלים gleichbedeutend sind.

IV. und V. Strophe, c. 1, 9—14 und Vers 15—2, 3^{b}.

Ueber den Bau und Inhalt dieser beiden Strophen s. Einl. §. 2. Sie sind diejenigen, in welchen der Dialog sich am vollkommensten entwickelt hat. Die Sprechenden sind unverkennbar der König Salomo, der sich Vers 9 deutlich als solcher zu erkennen giebt und auch Vers 12—14 als königlicher Liebhaber angeredet wird, und dieselbe Jungfrau, welche in 1, 2—7 geredet hat; denn wie sie Vers 4 ihren Geliebten als König bezeichnet, so auch Vers 12, und die Fortsetzung der Rede in 2, 3^{c}—7 ist ein Wiederhall ihrer Worte in 1, 2—4; s. Einl. §. 1. Ganz unzulässig ist es daher, wenn Hitzig Vers 12 und 13 von verschiedenen Haremsfrauen, Böttch. Vers 17 vom Chor derselben gesprochen sein lassen. Solche Einmischung fremder Personen müsste nothwendig besonders bezeichnet sein, da sie den ganzen Zusammenhang stört, wenn anders der Dichter verständlich schreiben wollte. Mit solchen Künsteleien lässt sich freilich gewaltsam ausscheiden, was nicht zu der vorgefassten Meinung von Sulamits Unschuld und Treue gegen ihren Hirten passen will.

Vers 9. Das י — an לסֻסתי kann zunächst nicht mit Ibn E., Rosenm. und Hgstbrg. für das paragogische, wie Jes. 1,21, Hos. 10,11 (vergl. Ew., Lehrb. §. 211 b.) gehalten werden, da dasselbe, wie Hitzig bemerkt, nur an Eigenschaftswörter, welche Ergänzung erheischen, tritt; folglich muss es das Suffix sein, wofür es auch die alten Versionen, ausser Targ., nehmen. Die Worte לסוסתי ברכבי פר" erklärt man dann gewöhnlich: meiner Stute unter (Ewald) oder an einem der Gespanne (Vatabl.) Pharaos, indem man רכב als Gespann nimmt; vergl. II. Sam. 8,4 und רכב סוּסים, II. Kön. 7,14. Als Parallele könnte dazu dienen Sach. 10,3 (Jehova macht Israel zu seinem Pracht-Streitross). Zwar ist nun der Plur. רכבי nicht darum absichtlich gesetzt, wie Hengstenberg meint, um die Missdeutung von einem Rosse an einem Wagen völlig unmöglich zu machen, sondern darum, um die hier als Pharaonische bezeichneten, im Besitz Salomos befindlichen Wagen von der eigentlichen Wagenmacht Pharaos zu unterscheiden; denn der Sing. רכב bedeutet meistens collect. einen ganzen Wagenzug, eine Wagenmacht, so dass רכב פרעה, wie Ex. 14,9, vergl. Vers 17. 20, die eigentliche Wagenmacht Pharaos bezeichnet haben würde, während hier der Plur. andeutet, dass eben nicht an diese, sondern an eine Mehrzahl einzelner (vergl. רכב I. Kön. 22,35) von Pharao erkaufter (I. Kön. 10,26 ff., II. Chr. 9,25 ff.) Wagen Salomos zu denken sei, womit sich auch die allegorische Erklärung Hengstenbergs von der stolzen Weltmacht widerlegt. Allein den Ausdruck „meiner Stute" in dem prägnanten Sinne von meine Lieblingsstute zu nehmen, ist doch bedenklich, da nicht, wie Sach. 10,3, etwas dabei steht, was auf diesen Sinn hinweist, und überhaupt will die eine Stute Salomos nicht recht zu den vielen Wagen passen. Alle Rosse zu den Pharao-Wagen gehörten dem Salomo und schwerlich war darunter nur eine Stute, vergl. LXX bei I. Kön. 10,26, II. Chr. 9,25. Diesen Schwierigkeiten würde man nun zwar entgehen, wenn man mit Magn. und Hitzig לְסֻסָתַי punctiren wollte, wie Vulg. das τῇ ἵππῳ der LXX durch equitatui wiedergiebt; aber wäre dies die ursprüngliche Punctation gewesen, so möchte sich der jetzt in allen Codd. befindliche und in allen älteren Uebersetzungen ausgedrückte Singul. sehr schwer, auch nicht aus der Deutung des Suffix. als י — compag., erklären. Daher scheint es uns mit Hengstenberg allein zulässig, das Femin. סֻסָה collectiv als die Gesammtheit der Rosse an den Pharaon. Wagen zu nehmen, wie denn öfters im Hebräischen das Femin. als das Abstract. im Gegensatz zu dem Concret. steht, s. Ew., Lehrb. §. 179 b. und c., und selbst der Sing. Masc. סוּס von einer Gesammtheit der Kriegsrosse vorkommt, Richt. 5,22, vergl. Gesen. thes. Dies findet darin Bestätigung, dass, wie überhaupt unser Dichter Aehnliches durch ähnliche Bilder wiederholt schildert, in 6,12 die Begleiter Salomos, welche auch in 6,10 und 7,1 Salomonische Ausdrücke nachklingen lassen (s. zu d. St.), die Sulamit mit מרכבות עמי נדיב vergleichen, welches im Ganzen dasselbe Bild wie hier sein dürfte, so dass hier לְסֻסָתִי בְּרִכְבֵי פר" für לְסֻסִים בְּמַרְכְּבוֹתַי steht. Für diese Bedeutung des Femin. סֻסָה spricht auch, dass

Jos. 19, 5, zwei nach der ägyptischen Grenze hin gelegene Städte בֵּית־הַמַּרְכָּבֹת und חֲצַר־סוּסָה, für welches letztere I. Chr. 4, 31 ח״ סוּסִים hat, genannt werden, welche wahrscheinlich mit zu den Wagenstädten Salomos gehörten und davon ihren Namen hatten (s. Then. zu I. Kön. 10, 26), so dass also der hebräische Sprachgebrauch von סוּסָה als Collectiv gesichert ist; vergl. חבצלת und שׁוֹשַׁנָּה 2, 1 und die Zusammenstellung des Mascul. und Fem. zur Verallgemeinerung Jos. 3, 1; 4, 4; 11, 12; 22, 24, Nah. 2, 13, Zach. 9, 17. Der Vergleich der Sulamit mit den Rossen Salomos trifft aber nicht etwa die Rosse selbst, wie etwa bei Griechen und Römern Jungfrauen mit ungebändigten Rossen oder Kühen verglichen werden, vergl. Theocr. Id. XVIII. 30 f., Anacr. 60, 1, Hor. Od. III. 11, 9—12, Hom. Od. VI. 109. 128, Cat. 68. 118, s. Döpke; der Vergleichungspunkt liegt nicht etwa in der stolzen Haltung (vergl. Ijob 39, 19) oder in der graziösen Beweglichkeit dieser ägyptischen Pferde, noch weniger beschränkt er sich auf die Mähne; sondern er liegt, wie das Folgende deutlich zeigt, darin, dass der Sulamit Wangen und Hals in den einfachen, aber glänzenden Ketten und Schnüren so lieblich stehen, und man hat daher an den Glanz zu denken, den ebenso dieser Kopf- und Halsschmuck, wie das Geschirr und namentlich der Kopf- und Halsschmuck jener Rosse ausstrahlte. Auch Rosse und Kameele der Vornehmen wurden nämlich mit solchem geschmückt (vergl. Richt. 8, 26 und daselbst Berth.), wie es auch noch die Araber-Scheichs namentlich mit ihren Kameelen thun (s. Wellstedt's Reise in Arab. von Rödiger, I. S. 209); und der Kopf- und Halsschmuck der israelitischen Frauen mochte diesem Schmucke der Rosse nicht unähnlich sein, wie auch Olearius (Moscow. und Pers. Reis. S. 309) von dem Putze der persischen Frauen erzählt: „Um die Wangen und Kinn lassen sie eine oder zwei Reihen Perlen oder Spangen rund herumgehen, also dass das ganze Angesicht in Perlen und Spangen steht.“ Vergl. die Abbildung eines solchen weiblichen Kopfputzes in Hartmanns Hebräern, Th. II. S. 257, und denselben über die Ideale d. weibl. Schönh. b. d. Morgenl., S. 157 f. Um so mehr trifft mit unserem Vergleiche der des Halses mit glänzendem Waffenschmuck 4, 4, der der Sulamit mit Heldenschaaren 6, 4, sowie mit der Wagenburg des Fürsten 6, 12 und den Doppelheeren 7, 1 zusammen, um, wie in dem Vergleich mit Sonne, Mond und Morgenröthe (6, 10), das Strahlende an Sulamit zu schildern, welche Vergleiche einem König, der auch bei den Kriegs-Rossen und Wagen den Luxus liebte (s. Gesen. zu Jes. 2, 7), nicht fern lagen.

Vers 10 und 11. Da תּוֹר, verwandt mit דּוּר, טִיר und טִירָה (vergl. Then. zu I. Kön. 7, 3) einen Kreis oder Ring, hier aber der Plural einen Schmuck der Wangen bedeutet, so lässt dies an eine aus geringelten Gliedern bestehende Kette denken, die vom Haupte aus um Kinn und Wangen herumging, ähnlich wie bei den Rossen; s. oben. Nach Vers 11 besteht sie wahrscheinlich aus Ringen von unedelm Metall, vergl. zu Vers 11 Symm. *περίβλεκτα χρυσ.* Die חֲרוּזִים dagegen bilden einen Halsschmuck und während in תּוֹרִים mehr die geringelte Form der Glieder angedeutet war, ergiebt sich aus der Etymologie des Wortes

חרוזים (s. d. Lex. und vergl. חרש, einschneiden, und חרט, der Griffel), dass diese einen aus durchbohrten und aneinander gereihten Gegenständen, nach Vers 11 wahrscheinlich aus aneinander gereihten Plättchen oder Scheiben von unedelm Metall, bestehenden Halsschmuck bezeichnen. Da nämlich in Vers 11 נקדות ebenso mit תורים verbunden ist, wie hier חרוזים und תורים (ohnedies heisst עם im H. L. stets nebst und ordnet zwei Dinge neben einander, nicht aber in oder unter einander, vergl. 4, 13. 14), so sieht man, dass נקדים eben die aneinander gereihten Metallplättchen, ihre Form bezeichnend, bedeuten, welche Vers 10 wegen ihrer Durchbohrung חרוזים genannt werden. Das Wort נְקֻדָּה, verwandt mit נָקֹד, welches von den gefleckten Schafen oder Ziegen Gen. 30, 32 ff.; 31, 8 ff. steht, bedeutet nämlich an sich einem Punkt, der ebensogut eine für sich bestehende Scheibe (wie נִקֻּדִים Kuchenscheiben I. Kön. 14, 3) oder einen Flecken auf einem anderen Gegenstande bilden kann. Hier also bezeichnen die נקדות nicht Punkte auf den Kettchen*), da sie den Ketten nebengeordnet sind, sondern den aus Silberplättchen, die durchbohrt und an einander gereiht sind, bestehenden Halsschmuck, wie solcher im Alterthum ausser Schnüren und Korallen oder Perlen häufig getragen wurde. — In dem Plural נעשה schliesst Salomo seine Leute mit ein, s. oben zu Vers 2—4, während diese in 3, 9 dem Herrn die Ehre allein lassen, mag man nun das Verbum עשה durch machen lassen oder anschaffen übersetzen.

Vers 12. Wie einem Salomo der Glanz an Streitrossen und Kriegswagen, so liegt der Jungfrau der Duft der köstlichsten Wohlgerüche am nächsten, um durch Vergleich desselben das Schönste und Herrlichste zu bezeichnen (vergl. Vers 3) und so ist ihr denn der Duft der köstlichsten Salben und Kräuter nicht so lieblich, als die Nähe des Königs. Dieser Gedankengang, schon an sich der natürlichste, wird auch durch den Inhalt im Einzelnen bestätigt. In Vers 12 kann nämlich nicht übersetzt werden: so lange der König bei seiner Tafel (Ewald, Böttcher, Delitzsch, Hengstenberg) oder innerhalb seiner Tafelrunde (Meier) war, gab meine Narde etc.," als dufte ihre Narde nur in Abwesenheit des Königs; denn abgesehen davon, dass dann Vers 13 und 14 gar nicht damit zusammenhingen, während sie doch gewiss auch mit Vers 12 wie Vers 9—11 ein zusammenhängendes Ganzes bilden, heisst auch מסב nie Tafel oder Tafelrunde.**) Vielmehr kommen sowohl der Singular, I. Kön. 6, 29, als auch der Plural dieses Nom., II. König 23, 5, מְסִבֵּי, und Ijob 37, 12 (מְסִבּוֹת) im

*) Fälschlich daher Symm. *μετὰ ποικιλμάτων, ἄλλ.: ἐν κέγχροις* oder *μετὰ ῥαντῶν* oder LXX *μετὰ στιγμάτων*.

**) Wohl ist es möglich, dass die Bedeutung des Talmudischen הֵסֵב accumbere, הֲסִבָּה und מְסִבָּה accubitus ad mensam, sowie ähnlicher chald. Worte und selbst das *ἀνάκλισις* der LXX ihren Grund in dem Gebrauch des Verbums סבב, I. Sam. 16, 11, hat, obgleich daselbst nicht von „sich um die Tische herumsetzen" die Rede sein dürfte. Aber an einen so speciellen Gebrauch eines Verbum kann die Bestimmung der Bedeutung des verwandten Nomen unmöglich geknüpft werden.

Accusativ als Adverbium gebraucht in der Bedeutung ringsherum vor, und namentlich ersieht man aus II. Kön. 23, 5, dass es eigentlich den Umkreis, die Umgebung heisst, wie סָבִיב I. Chr. 11, 8, vergl. Jer. 17, 26; 21, 14; 33, 13; 48, 17 u. ö., das aber auch adverbialiter gebraucht wird. Die Bedeutung Umkreis muss daher auch hier festgehalten werden, jedoch nicht in dem Sinne, dass er den Kreis des Königs, in dem er sich zu bewegen pflegt (sic?), nämlich den Harem bezeichne (Hitzig), von dem hier keine Rede ist, sondern so, dass sich das Suffix ־וֹ — auf das Subject des Hauptsatzes in 12[b], auf נִרְדִּי bezieht, so dass also nicht vom Umkreise des Königs (was ohnedies eine sehr unverständliche Bezeichnung wäre, weil es Die bezeichnen müsste, die in diesem Umkreise sind), sondern vom Umkreise der Narde, d. i. soweit die Narde mit ihrem Dufte wirkt, die Rede ist. Auch muss man offenbar dem Sprachgebrauch des עַד שֶׁ Gewalt anthun, wenn man es so lange als (Ewald, Heiligstedt, Böttcher, Delitzsch und ähnlich Hitzig) übersetzen will, da es vielmehr immer bis zu einem gewissen Punkte oder Zeitpunkte hin heisst, wie Richt. 5, 7 und bei unserm Dichter 2, 7. 17; 3, 4. 5; 8, 4; vergl. עד אם Gen. 24, 33., עַד כִּי Gen. 49, 10. Sulamit will also offenbar, wenn man nicht künstlich an den Worten herumpresst, sagen: Meine Narde gab ihren Duft so lange, als der König noch nicht in ihrem Bereiche war; von da an aber, als er sich ihr nahte, gab sie ihn auch nicht mehr; und dieses wiederum kann nur so zu verstehen sein, dass Sulamit nichts mehr von diesem lieblichen Duft ihrer Narde empfand, als der König nahte, weil die Empfindung von der Lieblichkeit dieses Duftes durch die Lieblichkeit der Nähe des Königs weit überwogen wurde. So schliesst dann auch das in Vers 13 und 14 Gesagte als natürliche Folge sich an. Ihre eigenen Wohlgerüche riecht sie nicht mehr in seiner Nähe, vielmehr ist Er nun ihr süssester und stärkster Wohlgeruch, ihr Riechfläschchen voll fliessender köstlichster Myrrhe am Busen, ihre scharfriechende Alhennablüthe, natürlich im bildlichen Sinne. Stärker konnte sie es nicht ausdrücken, wie glücklich sie sich in seiner Nähe fühle. Dass der Dichter es so verstanden hat, dafür zeugt auch, dass 4, 12—16 der König der Sulamit dies Compliment zurückgiebt, indem er sie mit einem Garten der süssduftendsten Gewächse vergleicht, gerade so wie er vorher 4, 10. 11 ihr das ihm 1, 2—4 gemachte Compliment zurückgegeben hatte. — Unter Narde ist hier offenbar nicht ein Stengel des bekannten indischen Bartgrases (Magnus, Böttcher), sondern Nardenöl gemeint, womit sich Sulamit gesalbt oder beträufelt hat, vgl. über dasselbe Gesen. thes., Winer Realwb., u. A.*) — Ist nun auch

*) Ein Schriftsteller im Morgenbl., Jahrg. 1855. No. 24. S. 559, vermuthet eine Verwandtschaft des im ganzen Morgenlande hoch geschätzten Rosenöls mit diesem Nardenöl. Auch Homer lässt Rosen in die Wohlgerüche mischen, mit denen Hectors Leichnam einbalsamirt wird, und bedeutsam ist allerdings, dass im Arabischen die Rose Nard heisst, und im Griechischen die ῥοδοδάφνη oder der ῥοδόδενδρον auch νήριον genannt wird. Dürfte doch das hebräische נרד mit ורד verwandt

der Geruch ihres eigenen Nardenöls lieblich, so kann er doch, weil über den Körper verbreitet, nicht auch zugleich so stark sein, wie der Duft der fliessenden, köstlichsten Myrrhe, welche, in einem Gefäss zusammen gehalten und somit vor dem Verduften geschützt, an ihrem Busen ruht, und so zugleich dem Geruchsinn immer nahe ist. Solch fliessende Myrrhe aber ist ihr der Geliebte. Die Steigerung ist hier offenbar. צְרוֹר הַמֹּר ist nicht ein Myrrhenstrauss, denn nirgends ist vom Wohlgeruch der Zweige oder Blätter des Myrrhenbaumes (Diod. 5, 41) die Rede und das Vorkommen desselben in Palästina auch unbezeugt, auch ist צְרוֹר nicht das, was man zusammenbindet, sondern was man zubindet (Hitzig), so dass hier an ein verschlossenes Beutelchen oder Büchschen zu denken ist, in welchem sich das wohlriechende Myrrhenharz befindet, das aber hier, weil es nicht zum Räuchern dienet, nicht in festem Zustande, wie 4, 14, sondern im flüssigen Zustande als Salbe, wie 5, 5. 13, zu denken ist; vergl. Esth. 2, 12, Ex. 30, 28. Die von selbst ausgeflossene Myrrhe namentlich (s. zu 5, 5) galt als die kostbarste, besonders wenn sie unvermischt blieb, und wurde in Büchschen oder Fläschchen (בָּתֵּי נֶפֶשׁ genannt, hier צרור, weil sie zugebunden waren) am Busen*) getragen; s. Gesenius zu Jes. 3, 20, Hartmann, Hebr. II. S. 280. — Der fliessenden Myrrhe wird nun aber noch Vers 15 die Alhennablüthe oder Cyperblume an die Seite gestellt, von welcher ein Reisender (Ausland Jahrg. 1851. No. 117) sagt: „Die weissen**) Hennablüthen, welche in Traubenform wachsen und Tamar-Henna genannt werden, haben einen sehr durchdringenden Geruch, welcher dem nicht daran gewöhnten Europäer unangenehm erscheint; aber die Orientalen lieben diesen Duft ungemein und ziehen ihn jedem andern vor. Die einheimischen Frauen tragen gewöhnlich ein Bouquet von Tamar-Henna im Busen“ u. s. w.; vergl. Cels. hierob. T. I. p. 222, Oedmann, vermischte Sammlung, Heft 1. c. 7; Gesen. thes. s. v. כפר, Winer Realwb., Art. Cyperblume. Folglich ist auch hier diese Cyperblume neben der Myrrhe erwähnt, weil ihr Duft nicht nur für die Orientalen sehr angenehm, sondern zugleich sehr stark ist. Wer ein Büchschen fliessender Myrrhe und einen Hennastrauss am Busen trägt, wird allerdings den schwächern Geruch der Nardensalbe nicht mehr riechen. Die eigentliche Heimath der Alhenna dürfte ausser Indien Aegypten sein, Plin. H. N., II. 24 (51); Hasselq. Reis. S. 503; P. della Valle, I. 133. 126; nach Josephus wuchs sie auch bei Jericho in einem gleichfalls

---

sein und darum eigentlich das Runde bedeuten, was auch die ursprüngliche Bedeutung von ῥοδόν und rosa sein dürfte, und gut zur Bezeichnung der Centifolie passt, die nach Herodot schon in den Gärten des Midas blühte. Auch bei den Targ. heisst die Rose וַרְדָא.

*) בֵּין שָׁדַי, an meinem Busen, wie בין עיניך auf der Stirn, Ex. 13, 9, Dt. 6, 8; 11, 18, בין ידים vorn auf dem Leibe, Zach. 13, 6.

**) Oder gelblichweiss, wie denn auch der Name כפר, κύπρος, nebst cuprum mit cubhra von cubh, glänzen, gelb sein, in Verbindung stehen dürfte (Hitzig). Simonis dagegen leitet ihn ab von כפר, bedecken, weil die orientalischen Frauen die Nägel der Finger mit einem mit Wasser angemachten Alhennapulver bestreichen.

ägyptischen Klima (Robinson S. 526), ähnlich dem bei Engedi, das in der älteren Zeit auch wegen seines Balsams gerühmt wird, so wie Ritter, Paläst. I. S. 648. 50, von der Gegend Engedi's sagt, die grosse Fruchtbarkeit, die gute Bewässerung und das tropische Klima würde ihr eine paradiesische Vegetation bei ausdauernder Gartencultur sichern; vergl. noch über Engedi Ewald, Döpke, Hitzig ad h. l., Winer Realwb., Robinson, Pal., II. 439. 441 ff. — Mit dem Verbum יָלִין (eigentlich übernachten, dann lange, also Tag und Nacht verbleiben, wie 7, 12, Ijob 17, 2; 19, 4; 41, 14, Jes. 1, 21, Ps. 25, 13; 49, 13, Spr. 15, 31 u. ö.), das natürlich nur auf das Myrrhenfläschchen, nicht auf den Geliebten zu beziehen ist, will Sulamit eben ein solches Myrrhenfläschchen bezeichnen, das man Tag und Nacht bei sich trage, um seinen lieblichen Geruch immer zu geniessen, was auch durch das Imperfect ausgedrückt wird. Den Satz denke man sich als einen relativen.

Aus Vers 12—14 geht daher offenbar hervor, dass Sulamit den König als ihren Geliebten bezeichnet, dessen Nähe sie hier so überaus lieblich findet, wie sie 1, 2—4 seine Persönlichkeit und seine Liebkosungen gepriesen hat. Ueberall ist so Einklang und Uebereinstimmung, die sich ungezwungen darbietet.

Vers 15. Auch diese Strophe beginnt der König, indem er zunächst an das Vers 9. 10 ausgesprochene Lob von Wangen und Hals der Sulamit, die in ihrem einfachen Schmuck so lieblich glänzen, das Lob ihrer Schönheit überhaupt und ihrer Augen insbesondere anknüpft, worauf dann Vers um Vers die Redenden bis 2, 3^b wechseln und zwar so, dass Salomo sich an den Ideengang der Sulamit anschliesst. Mit Rocke die in dieser Strophe vom König gesprochenen Worte dem vermeinten Hirtenliebhaber zuzutheilen, ist ganz unzulässig, da theils Vers 15 sich genau an Salomos Worte in Vers 10 anschliesst, theils in 4, 1, ebenfalls im Munde des Königs, und zwar an Sulamit gerichtet, wiederkehrt, sowie überhaupt derselbe seine Reden ähnlich zu beginnen pflegt, vergl. 6, 4; 7, 2. Deine Augen sind Tauben, nicht mit den Augen der Tauben sind hier die der Sulamit verglichen, so dass der stat. cstr. עֵינֵי ausgelassen wäre (Ps. 45, 7, Esr. 10, 13, I. Kön. 4, 13), sondern mit den Tauben selbst, wie 5, 12 offenbar zeigt, in welcher Stelle Sulamit dem Geliebten das Lob zurück giebt; man vergl. 4, 10. 11 mit 1, 2—4; 4, 12—16 mit 1, 12—14; 7, 2 ff. mit 5, 10 ff., wie denn auch LXX περιστεραὶ übersetzen (vergl. Hengstenberg). Der Vergleich liegt daher auch nicht in den treuen Augen, die nur auf den Gemahl blicken (Ibn Esra), auch nicht in der Lebhaftigkeit derselben (Heiligstedt), oder dem freundlichen unschuldigen Blick (Delitzsch), aber auch nicht in der wehrlosen Unschuld der Tauben (Hengstenberg), in welchen Beziehungen weder die Taubenaugen noch die Tauben selbst im A. T. genannt werden, sondern wie 5, 12 offenbar zeigt, in dem theils weissen, theils goldig schimmernden Gefieder (vergl. Ps. 68, 14), wobei die weisse Farbe des Leibes der Tauben mit dem Weissen im Auge, der Augenstern aber mit dem Metallglanz der Fittige und des Halses verglichen wird. So schliesst sich

dann auch das Lob der im Metallglanze schimmernden Augen um so natürlicher an das Lob des im Metallglanz des Schmuckes strahlenden Halses und der Wangen.

Vers 16. Dem König das Lob der Schönheit zurückgebend fügt Sulamit anstatt des zweiten „sieh', du bist schön" das Lob seiner Lieblichkeit oder Anmuth hinzu. Da das Wort יפה immer gebraucht wird, wo die Schönheit einzelner Körpertheile gerühmt wird, z. B. Vers 15; 4, 1 ff.; 6, 4; 7, 2, dagegen von der Stimme, der ganzen Gestalt und dem Kosen, kurz von dem, was die ganze Person und ihre Nähe angenehm und anziehend macht, die Worte נאוה, ערב und טוב, so muss wohl auch hier נעים diese Lieblichkeit und Anziehungskraft des Königs andeuten sollen, die ihr die Hauptsache ist, Vers 2—4. Und das bestätigt sich auch im Folgenden, indem sie an das Lob der Schönheit und Lieblichkeit der Person ihres Geliebten die Erwähnung ihres gemeinschaftlichen Lagers knüpft, das sie grün nennt, d. i. zugleich lieblich; denn grün und lieblich sind ihr verwandte Begriffe; s. 6, 11, vergl. Dan. 4, 1, Ps. 92, 15. Sie will also sagen: Nicht blos du selbst bist schön und lieblich, sondern lieblich ist auch unser gemeinschaftliches Lager durch dich; an deiner Seite ist mir der grüne Rasen das lieblichste Lager. Diese causale Verbindung der Lieblichkeit des gemeinschaftlichen Lagers mit der persönlichen Lieblichkeit Salomos wird eben durch das doppelte אף angedeutet, welches Verschiedenes und doch in einer Rücksicht Zusammenzufassendes bezeichnet, daher „sowohl — als auch" (Ewald, Lehrb., §. 346, vergl. Jes. 46, 11), also hier: „sowohl du selbst bist lieblich, als auch unser Lager." An das Ehebett bei diesem Lager zu denken (Hengstenberg) verbietet die Stellung vor 3, 6 ff. und der ganze Zusammenhang, namentlich das noch mit dem grünen Lager zusammenhängende Bild der Lilie der Thäler; s. zu 2, 1.

Vers 17. Salomo setzt den letzten Gedanken der Sulamit fort. Zu einem angenehmen Lager gehört Schatten, und indem nun auch Salomo sagen will, dass es ihm an der Seite der Geliebten wohl sei, drückt er dies so aus, dass ihm das von Bäumen beschattete Lager wie eine schattige und luftige Säulenhalle dünke, deren Decken aus Cedern-Balken, deren Säulen aus Cypressen errichtet seien. Diesen Gedanken legte das Wort רענן, sonst gewöhnlich von Bäumen gebraucht, nahe; das beschattende Grün der Bäume schliesst sich daher ganz natürlich an das Grün des als Lager dienenden Rasens an; daher auch hier nicht an wirkliche Häuser, etwa den Palast oder Harem Salomos zu denken ist, sondern nur daran, dass die beide Liebende beschattenden Bäume dem Salomo wie ein Prachtbau vorkommen. Cedern und Cypressen*) werden oft (vergl. Jes. 14, 8, Zach. 11, 2) als das kostbarste Bauholz neben einander genannt, daher sie auch namentlich zu Königspalästen

---

*) ברות, sonst ברוש, bratus, Plin. hist. II. 17 (39), βόρατον Diod. 2, 49 und daselbst von ἐλάτη und ἄρκευθος unterschieden, und gewöhnlich κυπάρισσος übersetzt, ist jedenfalls die Cypresse; s. Gesen. thes.

(2. Sam. 7, 2, I. Kön. 9, 10. 11, vergl. 7, 2 ff.) und selbst zum Tempel (I. Kön. 7, 2) verwendet wurden. Besonders bildeten neben und über einander gelegte Cedernbalken die Decke sowohl des Tempels (I. Kön. 6, 9. 10) als auch des I. Kön. 7, 2 erwähnten Hauses von Libanonholz (einer Säulenhalle, vergl. Thenius z. d. St.); daher auch hier unter den „Balken" die Decke gemeint ist. Schwieriger dagegen ist zu bestimmen, welchen Theil des Prachtgebäudes hier die Cypressen vorstellen sollen. Dem ganzen Zusammenhange nach müssen hier die Cederbalken und die רחיטים die Haupttheile eines Schatten gebenden Prachtgebäudes bezeichnen. Wenn nun mit den Balken die Decke angedeutet ist, so ist es dann an sich wahrscheinlich, dass die רחיטים dasjenige bezeichnen, worauf die Decke ruht, also entweder Wände oder Säulen. Das Letzte ist darum wahrscheinlicher, weil ein von Säulen getragenes Gebäude besser zum Vergleich eines von Bäumen beschatteten Lagers dient, so dass die breitwipfligen Cedern die Decke, die schlanken Stämme der Cypressen aber die Säulen darstellen. Und hierauf dürfte auch die Etymologie des Wortes רחיט führen. Dieses jedenfalls aram. Wort (eben so fremdländisch wie רהיט, das deshalb Gen. 30, 38 durch ein anderes, hebräisches erklärt wird), ist nämlich jedenfalls verwandt mit dem chald. Verbum רחץ, sowie רהט*) mit רהץ = רוץ; רחץ mit על aber heisst: sich auf etwas verlassen, stützen, Dan. 3, 28, in den Targ. oft für בטח und חסה gebraucht, daher רחיט Etwas, worauf etwas Anderes sich stützt oder ruht, folglich eine Säule. Eine luftige und schattige Säulenhalle war aber gewiss dem Orientalen der lieblichste Ruheplatz, daher diese hier vorzüglich zum Vergleiche passt. Salomo will nämlich sagen: wie dir unser Lager durch mich so grün und lieblich ist, so dünkt mir's so schattig und luftig — lieblich, gleich einer Prachtsäulenhalle aus Cedern- und Cypressenholz. Damit ist auch gar nicht gesagt, dass die jenes Lager beschattenden Bäume wirklich Cedern und Cypressen seien, wiewohl diese Bäume in einem königlichen Garten nicht undenkbar sind, sondern nur, dass sie die Stelle einer Cedern- und Cypressen-Säulenhalle vertreten. Abzuweisen ist daher Ewald's Vermuthung, dass רחיטים durch Versetzung für חרטים stehe, was nach seiner Verwandtschaft mit dem Arabischen und dem hebräischen חֶרֶט, Griffel, auf ein Stammwort חרט, incidit, insculpsit, schliessen lasse und dolatum, tornutum, caelaturis ornatum lignum (LXX: *φατνώματα*, Sym. *αἱ φατνώσεις*, Vulg. laquearia) bedeuten könnte; zumal es auch ein unpassender Ausdruck wäre: unsere Sculpturen sind Cypressen, statt

*) Auch hier mit dem K'ri רהטים zu lesen, wobei man entweder nach Vat. (vergl. L. Capelli) an kleine Querbalken, franz. soliveaux, die den Namen a currendo trügen, quod de trabe in trabem incurrunt, oder an den Wasserrinnen (Gen. 30, 38. 41, Ex. 2, 6) ähnliches Schnitzwerk an den Wänden (vergl. I. Kön. 6, 18. 29 und das. Thenius) denken könnte, ist um so weniger zulässig, da schwerlich das ungewöhnlichere Wort an die Stelle des gewöhnlicheren in den Text gekommen sein, auch der Dichter sich wunderlich ausgedrückt haben würde, hätte er so geringe und specielle Theile statt des Ganzen genannt, während dagegen Decke und Säulen ein Ganzes, eine schattige und luftige Halle bilden.

auf Cypressenholz, und ebenso gezwungen ist Hengstenbergs Meinung, der רחיט nur für eine dunklere Aussprache statt רהיט hält, indem auch der Samarit. in Ex. 2, 16 רחיט statt רהיט schreibe, und es von רהט = רוץ, laufen, ableitend, darunter zunächst Tränkbrunnen, dann den Fussboden versteht, der auch im Tempel aus Cypressenholz bestand, I. Kön. 6, 15. Aber zunächst sieht man nicht ein, warum der Dichter das eine Mal (hier) die dunklere, ein ander Mal (7, 6) die hellere Aussprache gewählt haben sollte, und da bereits das Lager, also der Boden, auf dem die Liebenden sich befinden, vorher erwähnt ist, so erwartet man hier Etwas, was sich über den Boden erhebt; wie denn auch schwerlich רהיט das Belaufene heissen könnte, da רוץ nicht transitiv belaufen heisst. — Dass übrigens Vers 17 dem Salomo zuzutheilen sei, nicht aber der Sulamit (Ew., Magn., Del., Hahn) oder den Haremsfrauen (Böttch.), zeigt nicht nur die für Salomo sich am besten eignende Wahl der Bilder (vergl. Vers 9; 4, 11. 15; 6, 4; 7, 5. 6), sondern auch das Pronom. אני an der Spitze von 2, 1, das wie in 8, 10 den Gegensatz zu einer anderen vorhergehenden Person andeutet, und endlich der regelmässige Wechsel des Dialogs in dieser Strophe.

c. 2, 1. Die Bedeutung des Wortes חבצלת lässt sich weder aus den alten Uebersetzungen, noch aus der Etymologie sicher erweisen. Schon die alexandrin. Juden scheinen die wahre Bedeutung nicht mehr gekannt zu haben, denn bei Jes. 35, 1 übersetzen es die LXX durch den Gattungsbegriff *κρίνον* und hier durch das noch allgemeinere *ἄνθος*; daher sich auch auf diese Autorität hin nicht annehmen lässt, dass es etwa die purpurfarbene Lilie (Diosc. III. 16, Plin. XXI. 5, s. Döpke) oder die Tulpe (Velth., Magn.) bedeute. Der Sirachide (der gerade im Zusammenhang dieser Stelle öfters auf das H. L. anspielt, s. 50, 6. 7, vergl. mit H. L. 6, 10, Vers 9, vergl. H. L. 3, 6, Vers 14, vergl. H. L. 5, 15; 6, 9) scheint es in 50, 8 in Verbindung mit der Lilie durch „Rose“ zu deuten, welcher Deutung sich auch Kimch., Ibn E., Luther nach dem Vorgange von Aquil. und Gr. Ven. bei Jes. l. l. anschliessen, während es die Targum., wahrscheinlich ebenfalls rathend, durch נרקום, Narcisse, wiedergeben. Wichtiger ist, dass der Syr. bei Jes. l. l. dafür חמצליתא hat, welches Wort nach den syrisch-arabischen Grammatikern die Herbstzeitlose (Colchic. autumn.) bedeutet. Allein die Nennung gerade dieser Blume müsste hier schon darum befremden, weil im ganzen Gedicht der Frühling als die Zeit zu denken ist, wo die Handlung spielt, vergl. 2, 11 ff., 6, 2. 11; 7, 13. 14, während doch die Zeitlose im Herbste blüht. Auch hat man mit wenig Glück, obwohl auf mancherlei Weise versucht, mit jener Bedeutung des Wortes die Etymologie desselben in Einklang zu bringen. Man leitet nämlich das Wort entweder einfach von בָּצָל, Zwiebel ab, und hält das ח für blos zur Bildung des Quadrilit. vorgesetzt (Gesen.), wofür sich aber sonst kein stichhaltiges Beispiel findet (s. Dietr. im Ges. Handwörterbuch), oder hält es für zusammengesetzt aus חָמִיץ sauer, scharf und בצל (Ew.), weil die Zeitlose ein giftiges Zwiebelgewächs sei; aber Hitzig bemerkt wohl richtig: „dass die Pflanze von ihrer Zwiebel, die im Boden ver-

borgen ist, den Namen trage durch Nichtbotaniker, wer kann das glauben? Indess hat man sowohl bei diesem Worte als bei dem שׁוֹשַׁנָּה zu wenig beachtet, dass das Feminin. steht, während sonst im H. L. die Masculinform שׁוֹשַׁן gewöhnlich ist; daher auch bei den Worten an einen Gattungsbegriff zu denken sein dürfte, s. zu 1, 9, also bei שושנה an sämmtliche Lilienarten, bei חבצלת ebenfalls an eine ganze Blumengattung. Dazu bestimmt auch der Artikel, welcher gern bei Gattungsnamen steht (s. Ew. Lehrb. §. 299 a.), sowie dass bei Jes. l. l. כְּבוֹד הַלְּבָנוֹן und הדר הכרמל, also lauter Gattungsbegriffe, mit חבצלת abwechseln, und endlich wird dies durch Salomos Entgegnung in Vers 2 bestätigt, wo das Wort שושנה auch nicht die einzelne Lilie zwischen Dornen, sondern die ganze Liliengattung bedeutet. Richtiger dürfte daher die Ableitung vom arabischen Vb. chabaz, färben, hebräisch חמץ, vergl. חמוץ Jes. 63, 1 und Ps. 68, 24 (wo תמחץ zu lesen) sein, wie Hitzig vorschlägt. *) Das ל ist angehangen wie in den Quadrilit. בַּרְזֶל von בָּרַז, חרקל von חדק, כַּרְמֶל von כרם. Somit bedeutet das Wort חבצלת das B u n t e, die ganze farbige Blumenflor Sarons. Der Dichter liebt solche allgemeine Bezeichnungen wie דַּלָּה das Herabhangende, d. i. das Haar, 7, 6, רהיט das worauf sich etwas stützt, für Säule, תלפיות, Spitzenhaufen für Waffenniederlage u. a. m. An Vers 15 anknüpfend, will also Sulamit sagen: An deiner Seite, auf diesem Lager komme ich mir vor wie die prächtig-bunte Blumenflor der Saronsaue, wie die Lilienarten der Thäler **), an welchen Gedanken dann der anklingt, dass ihr Freund zwischen Lilien weide, 2, 16, vergl. 6, 2. Sie will damit andeuten, dass sie selbst durch die Nähe des Königs verherrlicht werde, nicht aber demüthig sich herabsetzen, wie Del. u. A. meinen. ***) Denn schon, dass die חבצלת nach ihrem wegen seiner Herrlichkeit berühmten Standorte genannt, und dass Jes. l. l. eine mit jener Blumengattung bedeckte Fläche der Wüste entgegengesetzt und dem Libanon als dem herrlichsten Waldgebirge, dem Carmel als dem fruchtbarsten der bebauten Berge, sowie der Saron-Ebene als der herrlichsten an die Seite gestellt wird (vergl. Jes. 33, 9), sowie dass bei unserem Dichter 2, 16; 6, 2. 3; 5, 13 u. ö. und bei den Hebräern überhaupt (s. Mtth. 6, 28, Luc. 12, 27, Winer Realw.) die Lilien als Bild alles Herrlichen und

---

*) Zu künstlich ist Meiers Annahme, dass der eine Laut des Doppellautes מ in ל, der andere in ב übergegangen, so dass aus חמיץ zunächst חלמיץ, dann durch Versetzung חמלץ und daraus חמצל geworden.

**) Ohne Grund versteht Hengstenberg hier speciell die Thäler an beiden Seiten des Jordan, da die Lilien in allen wasserreichen Thälern Palästinas wachsen und das Wort עמקה nicht speciell das Jordanthal bedeutet.

***) Chateaubriand sagt (itin. II. S. 122 und bei Raumer, Paläst. S. 44): Wir schritten von Joppe nach Ramle reisend in die Ebene von Saron vor, deren Schönheit die Schrift rühmt. Als der Pater Storet in April 1713 hinaus ging, war sie mit Tulpen bedeckt. Die Blumen, welche im Frühling diese berühmte Flur bedecken, sind weisse und rothe Rosen, Narcissen, Anemonen, weisse und gelbe Lilien und eine Art wohlriechendes Immergrün.

Schönen erscheinen, dies Alles giebt nur der Auffassung Raum, dass Sulamit sich in Salomos Nähe verherrlicht fühlt.

Vers 2. Wie der König Vers 17 an die vorhergehenden Worte der Sulamit anknüpfte, so auch hier. Er hat es verstanden, was sie unter dem Bilde der Prachtblume sagen will, und giebt ihr nun zu verstehen, dass sie ihm unter allen Frauen als die vorzüglichste und herrlichste gelte. Darum sagt er, dass sie nicht etwa den übrigen Frauen (den Lilien allen, unter denen er weidet, vergl. 2, 16; 4, 6, vergl. Vers 5; 6, 2. 3) gleiche wie eine Lilie der anderen, sondern dass sie alle so sehr übertreffe, wie die Lilie das Dornengestrüpp, vergl. 6, 8. 9. — Das Wort בנות steht im allgemeinen Sinne, wie das deutsche Wort Frauen, sowie Vers 3 בָּנִים, wie Ps. 45, 3 בני אדם, in dem allgemeinen Sinne von Männer steht. Ob diese Worte specieller durch Jungfrauen und Jünglinge zu übersetzen seien, kann nur der Zusammenhang lehren, wie z. B. 6, 9.

Vers 3a. b. Sulamit giebt zunächst, wie 1, 16, vergl. Vers 15, dem Geliebten das empfangene Lob zurück, andeutend, dass er auch ihr als der herrlichste aller Männer (vergl. 5, 10) gelte. Aehnlich und wahrscheinlich mit Berücksichtigung unserer Stelle, stellt Hoseas den Weinstock und Feigenbaum dem Waldgehölz gegenüber. Auch daraus wäre zu schliessen, dass der תפוח zu den edelsten Fruchtbäumen gerechnet wurde, was noch bestimmter Joel 1, 12 geschieht, wo er neben dem Weinstock, Feigenbaum, der Granate und Palme rangirt. Dass derselbe sonst nicht weiter erwähnt wird *), lässt wohl schliessen, dass er zu den seltensten, in Palästina erst aus der Fremde eingeführten, Bäumen gehört habe. Der Dichter beschreibt ihn als einen Baum, in dessen Schatten man gern ruht (vergl. 8, 5), dessen Früchte süss (2, 3) und lieblich duftend sind (7, 9), und eine labende Kraft haben (2, 5). Die alten Uebersetzungen nun geben תפוח durch *μῆλον*, malum wieder, aber damit wird freilich jedes runde Kernobst bezeichnet. An den Quittenbaum, Pyrus Cydonia, zu denken, weil die Quitten einen stärkenden Geruch haben sollen (Plin. H. N. 15, 10, Rosenm., Alterth. IV. I. S. 263), oder weil sie bei den Alten eine grosse Rolle in Liebesverhältnissen spielen (Cels. hierob. 1. p. 263), verbietet die 2, 5 erwähnte Süssigkeit der Früchte. Weit eher würde Alles auf den Citronenbaum, Malus medica, oder die Apfelsine, deren Blüthe und Frucht einen erfrischenden Duft haben, passen, wie sich auch jetzt diese Früchte häufig in Palästina finden (s. Lynch, Exped. nach d. Jordan, übersetzt S. 323). Indess werden doch auch die gewöhnlichen Aepfel, namentlich die syrischen, von Avicenna (s. Harmar I. S. 369 ff.) als angenehm duftend

---

*) Die gleichnamigen Städte, Jos. 12, 17; 15, 34; 16, 8, dürften ihren Namen nicht von den daselbst wachsenden Fruchtbäumen, sondern von ihrer luftigen Lage erhalten haben, vom Stammworte נפח oder פוח wehen. Auch die Aepfel in güldenen Schaalen, Spr. 25, 11, dürften sehr zweifelhaft sein, indem daselbst wohl פִּתּוּחֵי (vergl. Ex. 28, 11. 21. 36; 39, 6) „goldene Inschriften auf silbernen Gebilden“ zu lesen ist.

beschrieben und man hat darum keine dringende Ursache von der gewöhnlichen Erklärung abzugehen. Sind vielleicht die Worte תפוח (von פוח) und pyrus ursprünglich stammverwandt? Vergl. griech. *πνέειν*, hauchen, und *πῦρ*, Feuer.

VI. Strophe 2, 3c—7.

Wie Sulamit in der vorigen Strophe die Süssigkeit der Nähe des Königs ausgesprochen hat und zwar ihm selbst gegenüber, so schildert sie nun den bezaubernden und mächtigen Einfluss, welchen seine beseligende Nähe auf sie ausübt. Sie fühlt sich glücklich, wenn sie in seiner Nähe weilt (im Schatten des Apfelbaumes), und sein Kosen (seine Frucht) geniesst. Es ist ihr da, als wäre sie in einem Weinhause, sie muss dem Zuge seiner Liebe folgen, wie der Krieger dem Panier. Aber indem sie so seinen mächtigen Einfluss auf ihr Herz schildert, wird ihr Verlangen nach seinem Kosen (nach den Aepfeln und Traubenkuchen, vergl. Vers 3c. d und 4) zur Liebeskrankheit und sie verlangt nach seiner Umarmung im ungestörten Alleinsein mit ihm, Vers 6. 7. — Die Worte dieser Strophe richtet Sulamit aber, nach dem richtigen Schicklichkeitsgefühl des Dichters, nicht an Salomo selbst, sondern im Sinne des Dichters entweder wirklich oder nur in Gedanken (vergl. 1, 2—4. 7) an die übrigen Anwesenden, namentlich an die Töchter Jerusalems (s. Vers 5. 7), von denen sie also noch (vergl. 1, 8) begleitet ist. — Offenbar nur von falschen Voraussetzungen ausgehend, nämlich dass Sulamit das in Vers 4. 6 und 7 Enthaltene nicht selbst von Salomo aussagen könne, legt Hitzig diese beiden Verse einer der Hoffrauen und dann Vers 7 dem Dichter selbst in den Mund. Die Frucht des Apfelbaumes, die Sulamit in Vers 3d so süss findet, und die Traubenkuchen und Aepfel, nach denen sie in Vers 5 verlangt, sind aber nichts Anderes, als das Weinhaus, in das er sie führt, und das Panier, dem sie folgen muss. Wie hätte der Dichter so Aehnliches verschiedenen Personen in den Mund legen können, ohne darüber bestimmte Winke zu geben, die er da, wo die Personen wirklich wechseln, niemals unterlässt?

Vers 3 c. d. Da das Perf. oft eine Handlung andeutet, die zwar fertig vorliegt, aber noch in die Gegenwart herüberreicht (s. Ew., Lehrb. §. 135 b.), hier aber das Vb. ישב (sich gesetzt haben, d. i. sitzen) offenbar die Haupthandlung andeutet, von der חמדתי nur eine Modification anzeigt, so hat man keinen Grund, hier an etwas rein Vergangenes (ich sass einst gern) zu denken; vielmehr schildert Sulamit hier ebenso wie 1, 16; 2, 1 das Wohlgefallen, das sie an der Seite des Geliebten schon empfunden hat und noch empfindet.*) Da ferner das Vb. חמד nur transitiv vorkommt und ohne בְ, so kann בצלו auch nur mit ישבתי verbunden werden, welches ohnedies das Hauptverb ist, dem sich das Vb. חמד wie ein Adverb. unterordnet, vergl. 4, 8 (s. daselbst), 2, 11;

*) Man vergleiche Anacr. *κβ. παρὰ τὴν σκιὴν βαθύλλου καθίσω. καλὸν τὸ δένδρον.*

5, 6, 1. Sam. 2, 3, Ew., Lehrb. §. 285 b. *) Das Piel חִמַּד, nur hier gebraucht, bezeichnet nicht sowohl das Begehren nach etwas (Meier), sondern als die Steigerungsform (Ew., Lehrb. §. 120 b.) das besonders grosse Wohlgefallen am Zusammensitzen mit dem Geliebten; vergl. das davon abgeleitete מַחְמַד, Kostbarkeit oder Liebling. Richtig bemerkt Hitzig, dass hier der Schatten nicht Bild des Schutzes (Jos. 75, 4; Ps. 17, 8; 57, 2; 91, 1; 121, 5 u. ö.), sondern des Erquickenden und Labenden ist, das Sulamit in Salomos Nähe empfindet, wie das Wohnen im Schatten dem Hebräer ein Bild des Glückes ist, Ps. 68, 15 (wo תַּשְׁלֵג zu lesen). Wenn Sulâmit aber auch von der Süssigkeit der Früchte redet, so meint sie mehr als die Süssigkeit seiner Nähe, nämlich das, was von dem Geliebten ihr zu Theil wird, seine Liebkosungen; vergl. 7, 14 mit den Vers 13 vorangehenden Worten: da will ich dir meine Liebe weihen, und 4, 16; 5, 1; 7, 9.

Vers 4. Ins Weinhaus. Nicht in irgend ein Weinhaus, sondern in das ihr bekannte, bildlich gemeinte. Wir enthalten uns der Aufzählung der wunderlichen Erklärungen, die sich an dem Hause des Weins von der cella vinaria der Vulg. an bis zum Weingelagszimmer des Salomon (Böttch., Del.) oder dem Weinberg der Sulamit, zu dem sonst ihr Freund sie begleitete (Ew., Heiligst., Hahn u. A.) versucht haben. בֵּית יַיִן kann überhaupt nur ein Zimmer, wo man Wein trinkt, bedeuten, vergl. Esth. 7, 8, nicht aber etwa ein solches, wo man Wein schenkt, auch nicht einen Weinberg, noch weniger den Weinberg der Sulamit, in den ohnedies sie den Geliebten (vergl. 7, 13), nicht er sie führen würde, s. Hitzig; aber ebensowenig sagt hier Sulamit, dass Salomo sie in ein wirkliches Weingemach führe. Vielmehr knüpft sie an die Früchte des Apfelbaums, die ihr ein Bild der süssen Liebkosungen Salomos sind, in gleichem Sinne das verwandte Bild des Weins, den sie ja als Bild für die Süssigkeit seines Kosens schon 1, 2 genannt hatte (vergl. 4, 10; 5, 1), und der auch in Form der Rosinenkuchen, 2, 5, der Weintraube, 7, 9, und des Mischweins und Granatenmostes, 8, 2, dasselbe bedeutet. **) Wie sie also Vers 3 vom Sitzen im Schatten des Apfelbaumes und dem damit verbundenen Genusse der süssen Aepfel gesprochen, so hier vom Weinhaus, mit dem sie ebenso den Genuss des Weines, d. i. seiner Liebkosungen, verbunden denkt. Ganz besonders wird diese Deutung dadurch bestätigt, dass der Inhalt von Vers 3—5 dem von 1, 2—4 sehr genau entspricht. Wie nämlich Sulamit 1, 3 den Duft der Salben Salomos rühmt, so sitzt sie 2, 3 gern im Schatten des duftenden Apfelbaums; wie nach 1, 2 seine Liebkosungen lieblicher als Wein sind, so sind ihr die Früchte des Apfelbaums süss, 2, 3; und wie

*) Anders Esth. 8, 6, aber nur weil das Vb. יכל blos im Imperf. vorkommt. — Uebrigens hat ישבתי den Ton als Hauptverb., nicht aus den von Hitzig angegebenen Gründen.

**) Das Bild des Weinhauses lag um so näher, da Aepfelbäume vorzugsweise in Gärten gezogen werden mochten, Garten und Weinberg und Weinhaus daher verwandte Begriffe waren.

sie 1,4 wünscht, er möge sie in sein Gemach führen, weil Alle sein Kosen mehr rühmen als Wein, so sagt sie hier, nachdem sie wirklich an seiner Seite sich gelagert, „*er führe sie ins Haus des Weins*“, wobei ebenso das Perfect. הביאני wie vorher ישבתי von der aus der Vergangenheit in die Gegenwart reichenden Handlung in dem Sinne steht: „*er hat mich ins Weinhaus geführt und möge mir daselbst den Genuss des Weins gewähren.*“ Ja selbst das *Panier*, dem sie folgen muss, erinnert ebenso seinem Sinne nach an den Gedanken in 1,4: *ohne Rückhalt hat man dich lieb*, als den Worten nach an das משכני in 1,4, indem das Vb. משך gern sowohl transitiv (Richt. 4,7), als intransitiv (Richt. 4,6; 20,37; 5,14), im militärischen Sinne steht, daher sich auch hier die Wahl dieses Bildes leicht erklärt. Wenn Salomo sie zieht oder führt an den Ort der Liebkosungen, da denkt sich Sulamit seine Liebe als ein Panier, dem sie zu folgen verpflichtet ist, wie ein Heer dem Panier seines Fürsten; daher auch das עלי, *in der Richtung nach mir zu*, d. i. ein Panier, das mir gilt *), vergl. 7,11. Dieser Sinn ist aber offenbar nicht nur dem ganzen Ideenkreise der Sulamit, sondern auch dem anderer Stellen des A. T. (vergl. Jos. 5,26; 11,10. 12, Num. 1,52; 2,34) angemessener, als wenn man bei dem Panier an den Schutz denkt, den Sulamit von ihrem Schafhirten erwarte und der wohl eben nicht viel bedeuten würde. Dass man einem solchen nicht schicklich eine Fahne zustellen würde, fühlt selbst Hitzig, wie denn auch diese Fahne nicht etwa als das Wirthshauszeichen am Weinhause genommen werden darf, schon wegen עלי nicht.

Vers 5. Indem Sulamit die Süssigheit, die die Nähe und das Kosen des Geliebten ihr gewährt, recht lebhaft sich denkt, wird ihre Sehnsucht darnach so stark, dass sie geradezu nach diesem Genuss verlangt, unter dem Anführen, dass, weil sie krank vor Liebe sei, man ihr auch gewähren müsse, was sie aufrecht erhalten und erquicken könne. Den Worten nach verlangt sie Traubenkuchen und Aepfel, welche bei leiblicher Schwachheit und Krankheit zur Stärkung und Erquickung dienen mochten, vergl. I. Sam. 25,18, II. 6,19, I. Chr. 16,3; aber da ihre Krankheit keine leibliche ist, so können die verlangten Heilmittel natürlich auch nicht im eigentlichen Sinne genommen werden, denn Aepfel und Traubenkuchen heilen keine Liebeskranke, und Hengstenberg sagt daher mit Recht: „die Aepfel hier dürfen nicht von dem Apfelbaume in Vers 3 mit seinen süssen Früchten losgerissen werden“, und die Traubenkuchen entsprechen ebenso dem Weinhause in Vers 4. Die Aufforderung nach Gewährung dieser Stärkung und Erquickung geht aber

---

*) Dem Bilderkreise des Dichters fremd ist Hölemanns Erklärung: „Die Fülle der Wonne seiner Liebe wirke so berauschend auf Sulamit wie Duft und Trank eines Weinkellers; ja sie schlage athemversetzend (!!) und fast erstickend (!!) über sie zusammen, wie ein Deckentuch (דגל ??), so dass sie darunter bis zur Ohnmacht sich ermatten fühlend nach stärkenden Mitteln ruft und von seinem Arm getragen entschlummert (sie ??).“

ins Allgemeine; sie findet entweder nur in der Seele der Sulamit Statt oder sie ist wenigstens nicht an bestimmte Personen gerichtet (vergl. 1, 2—4. 7) wie auch das Mascul. Imperat. zeigt, und ebendarum, weil Sulamit das Geständniss ihrer Liebeskrankheit nicht gerade vor Salomo selbst ablegt, steht unsere Stelle auch nicht in Widerspruch mit 5, 8. — Die Vbb. סמך und רפד bezeichnen beide in Kal eigentlich aufrecht-erhalten, das erstere mittelst Stützen, das andere mittelst eines untergebreiteten Lagers (vergl. Ijob 17, 14; 41, 22). Aber wenn namentlich סמך auch Gen. 27, 37 von Unterstützung durch Gewährung von Korn und Most steht, welche Stelle vielleicht unserem Dichter vorschwebte *), so dürften namentlich beide Vbb. hier deshalb gewählt sein, weil damit auf diejenige Unterstützung, nach der sie in Vers 6 eigentlich verlangt, im Voraus angespielt werden sollte. Uebrigens dürfte das Piel sowohl in שמכיני, bei welchem Vb. es sonst nicht vorkommt, als auch in רפדוני nicht sowohl die Bedeutung des Kal haben, sondern ausdrücken: lasst mich stärken, lasst mich erquicken (eigentlich lasst mich stützen und durch Unterbreiten aufrecht erhalten), welche Bedeutung dem Piel auch eigentlich in den meisten der Ew. Lehrb. §. 120 c. bemerkten Vbb. zu Grunde liegt. **) Denn Sulamit will nach ihrer Art von Niemandem sonst, als von ihrem Geliebten selbst aufrecht erhalten sein. — Zur Erklärung des Wortes אשישות geben die alten Uebersetzungen wenig Anhalt; denn der Syrer denkt sich dabei im Allgemeinen delicias, Aq. hat *οἰνανθῶν*, Symm. *ἄνθος*, Vulg. floribus und LXX hier gar *ἐν μύροις* ***), dagegen bei II. Sam. 6, 14 übersetzen letztere *λάγανον ἀπὸ τηγάνου*, Pfannenkuchen, und Hos. 3, 1 *πέμμα*. Dies lässt also an eine Art Kuchen denken, wozu, wie aus Hos. 3, 1 hervorgeht, Weintrauben die Masse hergaben, welche nach Jes. 6, 7 offenbar eine feste war (s. Knobel zu d. St.), daher man sie auch auf Reisen zur Stärkung mitnahm. Dies können nur Kuchen sein, welche aus, wahrscheinlich an der Sonne, getrockneten und wie Feigen (vergleiche דְּבֵלָה) zusammengepressten Weintrauben bestanden und I. Sam. 25, 18, II. 16, 1 צִמֻּקִים genannt werden, oder Scheiben aus zu einer festen Masse eingekochtem Weinmost. Die Trauben wurden nämlich auch zu Most gepresst, und dieser eingekocht und zwar zunächst bis zur Syrupsdicke, דבש genannt, in welcher Gestalt er noch jetzt als Handelsartikel aus der Gegend von Hebron (Gen. 43, 11, Ez. 27, 17, Shaws Reis. S. 339 [293], Rosenm. zu Gen. 43, 11) versandt wird, und bei den Griechen, wenn er bis zur Hälfte eingekocht ist, *ἕψημα*, *σίραιον*, lat. defrutum, wenn bis zu einem Drittheil eingekocht, sapa genannt wurde, welche Masse man dann mit Milch oder Wein vermischt trank, Virg. Lb. I. 296, Ovid. Fast. 4, 780, Varr. fr. ed. Bip. p. 240, s. Gesen. thes., Beckmanns Gesch. d. Erf. Th. I. S. 182. Aber man kochte auch

*) Man vergl. stomacho fultura ruenti bei Horat. Serm. II. 3. 154.

**) Auch Ijob 17, 13 dürfte eigentlich der Sinn sein: in Finsterniss lasse ich mir mein Lager unterbreiten.

***) Wahrscheinlich corrumpirt statt *ἐν ἀμορίταις*, vergl. LXX zu I. Chr. 16, 1.

wohl den Saft der Weinbeeren mit den Schalen zu festen Massen ein, die dann stückweise zum Getränk zerlassen wurden, wie dies noch bei den Persern der Fall ist, die sie Duschab nennen und ebenfalls mit auf Reisen nehmen, s. Olear., Reise-B., 5. S. 577. Auf solche eingekochte Massen dürfte die Uebersetzung der LXX bei Hos. 3, 1 *λάγανον ἀπὸ τηγάνου* hindeuten, indem diese Scheiben wahrscheinlich am Feuer in Pfannen verdickt wurden, und dann würde sich auch erklären, warum unser Dichter nicht das Wort צִמֻּקִים wählt, indem letztere aus an der Sonne getrockneten und gepressten Rosinen bestanden. Ebendarauf deutet die Uebersetzung der LXX bei I. Chr. 16, 1 *ἀμορίτην*, d. i. placenta mellita, und die des Syrers bei Hos. 3, 1 *Rosinenhonig*. Und auf solche durch Kochen eingedickte Scheiben dürfte auch die Etymologie führen, mag man nun das Wort von אֵשׁ (Ewald, Umbreit, Hengstenberg) ableiten, oder richtiger vom Vb. אשׁשׁ, *begründen, befestigen*, s. Knobel zu Jes. 46, 8; also wie עסיס, eigentlich der Zertretene (Wein), der Most, von עָסַס gebildet ist, so אשׁישׁ, der *eingedickte, festgemachte* (Wein) von אשׁשׁ.

Vers 6. Der erste unvollständige Satz ist nach Maassgabe des zweiten vollständigen zu verstehen, folglich ebenfalls als Wunsch, der deutlicher dasselbe aussagt, was im vorigen Vers nur bildlich ausgedrückt war, wie denn auch 8, 12 und Ps. 7, 9; 45, 2, Zach. 11, 17 der Optativ ohne Verbum ausgedrückt ist. Während Sulamit im vorigen Verse in der Anrede an Ungenannte den Imperat. gebraucht, spricht sie hier, wo sie den Salomo meint, schicklicher im Optativ; doch ändert dies nichts in der Sache, da auch 1, 2—4 ähnlich Imperat. und Optat. wechseln. Man darf übrigens um so weniger daran zweifeln, dass schon hier Sulamits Liebe den Gipfel der Vollendung erstrebt, da derselbe Wunsch eigentlich auch 2, 17; 3, 4. 5, abgesehen von 5, 1; 8, 3. 4. 14, ausgesprochen wird.

Vers 7. Solche Kehrverse bezeichnen im H. L. nicht blos „*die Pause der Handlung*" (Ewald), sondern indem sie darauf hinweisen, dass die Darstellung in denselben Punkt einmündet, wo sie schon einmal gewesen, hängt doch auch zugleich ihr Inhalt als eigentlicher Schlussgedanke genau mit dem Inhalt des Vorhergehenden zusammen. Dies ist daher auch hier fest zu halten. — Das richtige Verständniss dieses Verses hängt allerdings zumeist von der Erklärung des Wortes אהבה und des „Weckens der Liebe" ab. Nach dem Syr. und der Vulg. nehmen Ewald, Gesenius, Rosenmüller, Hengstenberg u. A. jenes Wort für „*die Geliebte*" und verstehen darunter die Sulamit, oder man punctirt geradezu אֲהֻבָה (J. D. Michael). Beides ist aber schon darum unzulässig, weil hier gar nicht vom Schlummer der Sulamit, in den sie bereits verfallen, also auch nicht davon, dass sie aus dem Schlummer nicht geweckt werden solle, die Rede ist. Sulamit hat vorher nur nach Aufrechterhaltung in ihrer Liebeskrankheit durch Weinkuchen und Aepfel, bestimmter durch das Umschlungenwerden von den Armen des Geliebten, also durch seine Liebkosungen verlangt, von einer Ohnmacht oder einem Schlummer ist gar nichts gesagt, sie will nur Befriedigung ihrer

sie aufzehrenden Sehnsucht haben. Sodann könnte sie nicht wohl selbst sich als eine אַהֲבָה bezeichnen, die nicht aus dem Schlummer geweckt sein wollte; es müssten also diese Worte dem Salomo (Böttcher, Hengstenberg u. A.), oder dem Dichter (Umbreit, Hitzig) in den Mund gelegt werden, was sich nicht wohl annehmen lässt. Da nämlich Sulamit bereits Vers 5 und 6 im Imperativ und Optativ geredet hat, so liegt es, da kein besonderes Anzeichen des Gegentheils gegeben ist, offenbar am nächsten, auch die im Imperativ fortfahrende Mahnung in Vers 7 der Sulamit beizulegen, um so mehr, da im ganzen Gedicht nur Sulamit, nie aber sonst Jemand, die Jerusalemischen Frauen anredet; und da auch die übrigen Gesangs-Schlussverse alle, die in 2, 17 und 8, 14 (vergl. 5, 1) offenbar, und die in 3, 5; 8, 4 (vergl. 5, 8) am natürlichsten, derselben zuzuertheilen sind, in welchen Dingen sich unser Dichter gern gleich bleibt, so dass man ohne besondere Anzeichen nicht davon abgehen darf. Doch wird hier auch nicht ein Erregen oder Aufregen der Liebe durch buhlerische Künste (Böttcher) oder ein absichtliches Anfachen derselben in der eigenen Brust oder in der des Geliebten (Hitzig) verbeten (vergl: הֵעִיר קִנְאָה Jes. 42, 13. Ovid. Met. 9, 133, de art. am. 2, 681 Juven. 11, 165), da dies eben nur im Munde der Mutter des Königs oder des Dichters geschehen sein könnte, was nicht anzunehmen ist (s. oben), und da auch in diesem Gesange eine falsche Liebe gar nicht im Gegensatz zur wahren steht. Vielmehr stellt hier Sulamit die Liebe zu Salomo als Etwas dar, was durch die Allen unwiderstehliche Liebenswürdigkeit desselben vollkommen motivirt ist (1, 2—4) und ihre letzten, gerade auf 1, 2—4 bezüglichen, Reden deuten eben darauf hin, dass, nachdem sie einmal in die so mächtig anziehende Sphäre eines Salomo gekommen, auch sie nicht widerstehen kann, weil sie in dieser Sphäre sich zu glücklich fühle. Daher eine Warnung vor dem absichtlichen Wecken der Liebe, die schon geweckt ist, hier ganz am unrechten Orte sein würde. Somit will Sulamit offenbar, dass die Liebe nicht geweckt, aufgeweckt werde in dem Sinne, dass sie in ihrem Genuss nicht gestört werde (man vergl. den Ausdruck: Beischlaf = Liebesgenuss), bis ihre Sehnsucht vollkommen befriedigt ist. Sulamit denkt sich die Liebe, weil in ihr und Salomo gleichsam verkörpert, als Person*), die ihr freies Spiel haben und nicht durch das Hinzutreten Anderer gestört sein will. Sie gebraucht aber hier das Pil. und Hiph. vom Verbum עוּר, weil sie zwar, indem sie redet, natürlich sich und den Geliebten noch nicht schlummernd, aber doch das Spiel der Liebe im Schlummer endend denkt. Dieses Verbum, das allerdings in unserm Gedichte 5, 2 in Kal vom Erwachen, in Pil. 8, 5 vom Aufwecken aus dem Schlummer gebraucht ist, soll hier in seiner Wiederholung in Hiph. und Pil. andeuten, dass die Liebe überhaupt nicht, weder im Wachen noch zuletzt in ihrem Schlummer von Andern

---

*) Daher auch אהבה mit dem Artikel steht, vergleiche II. Sam. 13, 15 שִׂנְאָה.

gestört sein, sondern bis zu völliger Befriedigung freies Spiel haben will.*)

Ich beschwöre euch. Richtig Hitzig, eigentlich: „ich lasse euch (so viel an mir ist) schwören = ich nehme euch das heilige Versprechen ab.“ Aber warum bei den Gazellen und Hindinnen der Flur? Die verschiedenen Meinungen hierüber zusammenfassend und ergänzend erklärt Hitzig: „ich beschwöre euch bei Thieren, welchen im Gegensatze zum Menschen jährlich bestimmte Zeiten der Brunst angewiesen sind, so dass in den Worten eine Beweisführung a minori ad majus liegt; bei weiblichen Thieren, weil zu Weibern geredet wird, bei solchen nämlich, welche Zusammenbringung mit dem Menschen überhaupt zulassen (I. Chr. 12, 8, Ps. 42, 2), mit dem Weibe z. B. wegen niedlicher Gestalt (Spr. 5, 19) oder auch munterer schöner Augen, wie wegen solcher im Arabischen die Gazelle.“ Aber wie gesucht erscheint solche Erklärung, und wie sehr verkennt man dabei die ursprüngliche Bedeutung eines Schwures! Man schwor ursprünglich bei dem Namen einer Gottheit in dem Sinne, dass man von ihr im Falle absichtlicher Unwahrheit bestraft sein wolle; schwor man aber bei Menschen, so heisst dies nichts Anderes, als dass es die Gottheit dem Schwörenden ebenso ergehen lassen solle, wie jenem Menschen; s. Ps. 102, 9, vergl. Jes. 65, 15. 16. Immer aber war der Schwur ursprünglich eine heilige Versicherung. Bei den Gazellen schwören, müsste also eigentlich voraussetzen lassen, dass Sulamit sie wie eine Gottheit zu Zeugen und Rächern des Schwures anrufe, oder sie müsste im Falle eines falschen Schwures den Töchtern Jerusalems etwas Schlimmes anwünschen, was den Gazellen und Hindinnen ganz besonders zu widerfahren pflege und dieses Besondere müsste gleichsam sprichwörtlich geworden sein, wofür sich aber bei diesen Thieren gar nichts anführen lässt. Somit bleibt nur übrig, diese Thiere hier zwar nicht selbst als Gottheit, bei der man schwört, was im Munde einer Israelitin unstatthaft sein würde, wohl aber als etwas einer solchen Gottheit Analoges zu nehmen.**) Allein zu allen Zeiten hat man den an sich heiligen Schwur zu den Versicherungen des gemeinen Lebens, oft selbst bei wissentlich falschen, gemissbraucht, dabei aber doch sich bemüht, an die Stelle des göttlichen Namens verwandte Begriffe oder ähnlich klingende Worte zu setzen. So schwuren die Griechen oft den sogenannten Schwur des Rhadamanthus *τὸν κύνα καὶ τὸν χῆνα* (st. *τὸν Ζῆνα*) *καὶ τὸν πλάτανον* (st. *τὸν Πλουτῶνα*) oder *τὸν κριόν*, oder bei der Kapper oder der Kohle; s. Becker's Charikl. I. S. 153. Und so dürften auch die Juden in gleicher Absicht bald bei dem Himmel oder bei der Erde oder bei Jerusalem und ähnlich geschworen (Matth. 5, 34. 35) oder auch dazu, wie

*) Auch Ijob 3, 8; 41, 1 steht das Pil. und Hiph. dieses Vb. in der Bedeutung „aus der Ruhe“, nicht gerade aus dem Schlafe, stören.

**) Auch die LXX haben dies gefühlt und daher bei den Worten *ἐν δυνάμεσι καὶ ἐν ἰσχύσεσι* (statt אֱילוֹת lesend אילוֹת) *τοῦ ἀγροῦ*, wahrscheinlich an Felddämonen gedacht.

die Griechen, Worte gewählt haben, welche dem Namen der Gottheit ähnlich waren, welche Aehnlichkeit allerdings hier bei den Worten בִּצְבָאוֹת אוֹ בְּאַיְלוֹת הַשָּׂדֶה mit den gewöhnlichen Schwüren בְּעֶלְיוֹן שַׁדַּי oder ביהוה צְבָאוֹת oder בֵּאלֹהֵי השמים auffallend ist; woher sich dann auch am leichtesten erklären würde, warum hier und 3, 5 der Plur. Fem. צבאות, weil dem Namen Jehova Zebaoth entsprechend, gewählt ist, während sonst im H. L. das Mascul. (2, 9. 17; 8, 14), wo von Gazellen überhaupt, vergl. II. Sam. 2, 18, I. Chr. 12, 9, oder die Femininform צְבִיָּה, folglich im Plur. צְבִיּוֹת, 4, 5; 7, 4, wo von weiblichen Gazellen die Rede ist, steht. — Auf diese Weise dürfte sich daher diese Art von Schwur am befriedigendsten erklären. — Dass das Vb. und die Anrede אתכם im Mascul. stehen, soll nach Hengstenberg darauf führen, dass die Töchter Jerusalems nicht wirkliche weibliche Individuen seien; allein Hitzig bemerkt richtig, das nächste Geschlecht stehe hier noch als gemeinsames, Jes. 32, 11, Richt. 4, 20, Mich. 1, 13, Ps. 68, 14, Ijob 15, 6 und zu אתכם vergl. אִמְּכֶם Ruth 1, 8, wie auch im Pentat. öfters הוא statt היא steht, Ewald, Lehrb. 184 c. Sulamit richtet, wie Vers 5 und 6, ihre Worte eigentlich ans Allgemeine, an keine bestimmten Personen, nennt aber hier beispielsweise die anwesenden Jerusalemischen Frauen, wobei vielleicht auch der Gleichklang des אֶתְכֶם mit ירשלים etwas beitrug; s. zu 4, 2.*) Ueber die Form des Imperf. תֶּחְפָּץ statt תחפץ in Pausa s. Ewald, Lehrb. §. 75 a. 138 c., vergl. Ps. 37, 23; 147, 10.

II. Gesang, c. 2,8—17.

Betrachtet man zunächst diesen Gesang für sich, so ist der Inhalt desselben folgender: Eine Liebende, die sich Vers 15 als Weinbergshüterin zu erkennen giebt, bemerkt, wie ihr Geliebter über Berg und Hügel zu ihrer Wohnung daher eilt und sie unter Schmeichelreden und durch Schilderung der Reize des begonnenen Frühlings zu bewegen sucht, sich ihm zu zeigen und ihre Stimme hören zu lassen, Vers 8—14. Sie zeigt sich dazu willig, weil sie ihm und er ihr angehört, und fordert ihn, einen Hirten, der unter Lilien weidet, auf, den Gazellen und jungen Hirschen gleich auf ihren Beter-Bergen bis zum Abend zu weiden. — Das Ganze ist aber offenbar an sich ein Liedchen, in welchem sich die Sängerin in jene Situation nur im Geiste versetzt, und des Geliebten Worte und die ihrigen sich denkt; daher sie auch im Nu ihren Geliebten Berge und Hügel überspringen und unter Lilien weiden lässt. Als der Ort, wo die Jungfrau von dem Geliebten aufgefordert wird herauszukommen, ist jedenfalls die städtische Wohnung derselben

---

*) Jedoch ist zu bemerken, dass diese enallage gen. vorzugsweise im Verkehr der Sulamit mit den Jerusalemitinnen vorkommt, vergl. 2, 5; 3, 5; 5, 8. 9; 8, 4 (die enall. gen. in 4, 2 hat ihren besondern Grund), was um so eher geschehen konnte, wenn diese Frauen nur Nebenpersonen sind, die statt aller andern stehen.

zu denken, wo sie den Winter über zugebracht hat. Daher im Munde des Hirten, der bereits sein Werk begonnen hat und die Zeit nicht erwarten kann, wo auch sie als Weinbergshüterin in seiner Nähe weilt, die Erinnerung an den bereits angebrochenen Frühling, der auch sie hinausrufe in ihren Weinberg, und daher, weil die Jungfrau gern diesem Rufe folgt, ihr darauf sich Besinnen (Vers 15), dass ihr ja auch schon im Frühling als Weinbergshüterin eine Pflicht obliege, nämlich dafür zu sorgen, dass die schädlichen jungen Füchse gefangen werden; womit dann, weil Hirt und Weinbergshüterin des Abends nach Hause gehen, der Vers 17 ausgesprochene Wunsch zusammenhängt, s. zu Vers 17 und Vers 9. Wie nun aber mit diesem Liedchen der erste Gesang und überhaupt das ganze Gedicht in Verbindung gesetzt ist, und wie die darin handelnden Personen im Sinne des Dichters als dieselben, wie in den übrigen Gesängen anzusehen sind, s. Einl. §. 5. 6 und Vorbem. zum I. Gesange. — Die Freunde der Hirtenhypothese sehen sich genöthigt, derselben zu Liebe die ganz einfache, diesem Liedchen zu Grunde liegende Situation künstlich zu verrücken. Nach Ewald singt Sulamit dieses Lied im Harem, wo sie, erfüllt von dem Wunsche, durch ihren Geliebten befreit zu werden, sich lebhaft früherer Besuche desselben im heimathlichen Weinberge erinnere, eine solche Zusammenkunft hier beschreibe (aber um wessen willen?) und daran den Wunsch knüpfe, dass er sie noch vor Abend aus dem Harem befreien möge (wozu doch wohl die Dunkelheit der Nacht passender wäre). Böttcher weiss gar, dass Sulamit krank und gefangen auf einer Felsenburg weilt, von auf- und abspazierenden Wachen bewacht, und dass sie dem Hirten, der sie hervorlocken will, einen Wink gebe, weil die Königin-Mutter mit Gefolge naht; und wenn schon Umbreit das Ganze für einen Traum erklärte, so führt Rocke diese Ansicht nur um so abenteuerlicher aus. Nach Hitzig vergegenwärtigt sich Sulamit frühere glückliche Augenblicke, und denkt sich, wie ihr Geliebter auch jetzt zu ihr kommen könne, nämlich ins Harem. Aber das Ganze ist nur ein Phantasiespiel, bei welchem sich eine Liebende in eine solche Situation versetzt (s. oben). Uebrigens stellt sich in diesem Liedchen in dem Herbeieilen des Geliebten und in seinen Schmeichelworten und dringenden Bitten die Macht der Liebessehnsucht, von Seiten der Geliebten aber die Willigkeit der Gewährung dar, welche auf dem Bewusstsein ruht, dass sie ihm angehört, er also darauf ein Recht hat (Vers 16, vergl. 6, 3; 7, 11). — Die Zeit der gedachten Handlung in diesem Liedchen ist der Frühling; wie aber dazu die Zeit der Handlung im I. Gesange sich verhalte, lässt der Dichter unbeachtet, während auch die Handlung im V. Gesange noch in den Frühling versetzt wird, vergl. 6, 11; 7, 12. 13.

I. Strophe, Vers 8 und 9.

Vers 8. Das קוֹל דּוֹדִי kann doch nicht wohl, wie Hengstenberg meint, die Stimme des Geliebten bezeichnen, da die Worte desselben erst Vers 10, also in zu weiter Entfernung folgen, und dazwischen von

seinem Kommen, seinem Springen über die Berge und seinem Stehen an der Wand gesprochen wird; sondern das Kommen desselben selbst (הִנֵּה־זֶה בָּא) ist es eben, was die Freundin vernimmt, wie 5, 2 den דּוֹפֵק, d. i. sein Klopfen, vergl. Genes. 3, 8, I. Kön. 14, 6 (wo auch das Particip dabei steht). Zu der abgekürzten Formel ist jedenfalls הָיָה == נִשְׁמַע oder נִשָּׂא (Jes. 52, 8) hinzuzudenken, vergl. φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, φωνὴ λέγοντος bei LXX zu Jes. 40, 3. 6, Matth. 3, 3 und namentlich die Frage in II. Kön. 6, 32; oder קוֹל steht hier ebenso, wie der Accusat. in den unvollendeten Sätzen את־הדברים, Zach. 7, 7, את־הדבר Hagg. 2, 5, wo das Vb. hören im Activ. hinzuzudenken ist, Ewald, Lehrb. §. 294 a. Die Redende will so kurz als möglich auf den gehörten Laut aufmerksam machen, damit ihn Andere auch gleichzeitig vernehmen, wie dies unser deutsches „horch!“ thut. — Siehe, da kommt er]. Schon allein wird הִנֵּה gern vor das Partic. gesetzt, wo dieses zugleich als Zeitform für die gerade jetzt dauernde Handlung steht, wie Gen. 27, 42, Jer. 16, 12, Nah. 2, 1, Ewald, Lehrb. §. 296 d, um die Aufmerksamkeit auf diese Handlung und das Subject derselben zu lenken; tritt dann auch das Pron. זֶה hinzu, wie Vers 9 und I. Kön. 19, 5, Jes. 21, 9, welches dann einen blos örtlichen Sinn hat, dieser hier, so weist dies nur noch genauer auf den Gegenstand hin, auf welchen bereits die Aufmerksamkeit gelenkt ist, Ewald, Lehrb. §. 183 a. — Während das Vb. דלג die weiten Sätze des Springenden andeutet, vergl. Jes. 35, 6, besonders Ps. 18, 30, Zeph. 1, 9, lässt uns das Vb. קפץ, ältere Form für קפד (in Kal. eigentlich zusammenziehen, verwandt mit קמץ zusammenraffen, so dass die geschlossene Hand sich füllt Lev. 2, 2; 5, 12, Num. 5, 26 und mit קבץ sammeln) in Pi. eigentlich zusammenziehen machen, gleichsam die Gazellen, mit denen der Geliebte verglichen wird, sehen, wie sie im Galopp wieder die vorher weit ausgestreckten Füsse zusammenziehen, man vergl. קִפּוֹז, die Pfeilschlange, serpens jaculus (Bochart hier. T. II. S. 408), und das deutsche „Schnellen.“

Vers 9. Mit Unrecht sucht Hitzig die Aechtheit von Vers 9[a.b] zu verdächtigen. Dieser Satz soll offenbar die sonst nur von Thieren gebrauchten Vbb. דלג und קבץ durch Vergleich mit den Gazellen und Hirschen näher erklären, sowie auch das כִּב־דְּמֵה Vers 17 zu dunkel bleiben würde, wäre nicht vorher gesagt, worin der Freund den Gazellen und Hirschen gleichen kann. Auch erklärt sich bei der Aechtheit dieses Satzes um so mehr das wiederholte הִנֵּה־זֶה vor עֹמֵד, welches sonst zu nahe an das erste in Vers 8 treten und so als weniger nöthig erscheinen würde. Uebrigens liegt offenbar, da eben der springende Freund mit Gazellen und Hirschen (von איל eigentlich der Kräftige) verglichen wird, der Vergleichungspunkt in der Schnelligkeit, wie denn schnelle Läufer auch II. Sam. 2, 18, I. Chr. 12, 8, Spr. 6, 5 mit Gazellen oder mit Hirschen II. Sam. 1, 19, Ps. 18, 34, verglichen werden, und namentlich werden die Höhen den Gazellen als Aufenthaltsort angewiesen, vergl. II. Sam. 1, 19. 25, weshalb jener Vergleich um so passender war. — כֹּתֶל, die äussere Mauer eines Gebäudes ==

קִיר, vergl. Targum Jos. 2, 15, chald. כְּתַל Dan. 5, 5, כְּתַלַיָּא Esr. 5, 8, und zwar hier nicht die Mauer des Weinbergshauses, sondern der städtischen Wohnung, s. zu Vers 10. Der Plural. Suffix., zusammengehalten mit „unsere Weinberge in Vers 15 kann nur andeuten, dass Sulamit damit das ihrer Familie gehörige Haus meine, vergl. 8, 8 „unsere Schwester" (s. oben Not. zu 1, 1—4), in dessen Nähe also Sulamit die Handlung versetzt. Die Praep. אחר ist hier nicht hinterhervor, hinterdurch, für מאחר (Meier), sondern es ist im Sinne der im Hause befindlichen Jungfrau zu fassen, von der aus der Geliebte hinter der sie scheidenden Mauer steht, s. zu 4, 1. Während חלון eigentlich die Fensteröffnung (wahrscheinlich verwandt mit חלל durchbohren) gleichbedeutend mit חר Loch, 5, 4, ist, wird hier חרכים von den alten Uebersetzern durch δίκτυα, Gitter, wiedergegeben, wie denn auch in Spr. 12, 2. 7 der gegensätzliche Nachsatz zeigt, dass im Vordersatz חרך (wohl verwandt mit אר־ג) mit Netzen fangen bedeuten dürfte.*) Damit stimmt, dass wie hier חלנות und חרכים, so Richt. 5, 28 und namentlich in der Lehnstelle Spr. 7, 6 חלון und אשנב mit einander verbunden werden, welches letztere Wort Theod. auch durch δικτυότης übersetzt.**) Die Fensteröffnung und das sie verschliessende Gitter, welches geöffnet werden konnte (II. Kön. 13, 17) bildeten zusammen das Fenster, vergl. Then. zu I. Kön. 6, 4, daher auch bald der eine bald der andere Theil für das Ganze gesetzt wird. — Richtig bemerkt Hengstenberg: ציץ heisst in Hiph. nur blühen, auch Jes. 27, 6, Ps. 132, 18, und selbst Ps. 72, 16 steht es vom Hervorblühen der Menschen gleich Blumen aus der Erde. Schon J. D. Michaelis erklärte daher richtig: roseum suum vultum instar floris jucundissimi per retia cancellorum ostendens. Statt zu sagen: „gleich einer blühenden Blume leuchtet sein Antlitz zum Fenster herein," sagt Sulamit kürzer: „er blühet herein durch das Fenster." Daher ist es weder = flüchtig sichtbar werden, noch = verstohlen und behende blicken. Der Geliebte hat weder Eile noch Furcht, denn er redet viel und laut, dass die Jungfrau es drinnen hört. Die Verbindung מציץ מן ist vom Standpunkte der im Hause befindlichen Jungfrau aufgefasst, die ja hier auch die Sprechende ist.

II. Strophe, Vers 10—13.

Diese Strophe enthält das Motiv, wodurch der Geliebte die Vers 14 folgende Bitte begründet. Die Gleichheit der zweiten und letzten Zeile deute an, dass sich damit ein Theil-Ganzes abschliesst und giebt so den Maassstab für diese und die folgende Strophe an die Hand.

---

*) Die Bedeutung braten, vergl. Dan. 3, 27, könnte daher kommen, dass man auf netzförmigen Gittern oder Rosten bratete.

**) אשנב, wahrscheinlich durch Versetzung statt אנשב, von נשב wehen, dürfte freilich das vergitterte Fenster nur insofern heissen, als durch dasselbe der Luftzugang verstattet wird.

Vers 10[a]. Die Bemerkung Hengstenberg's, dass ענה auch hier die gewöhnliche Bedeutung „antworten" habe und dass der Geliebte auf die Fülle der Fragen, die sich ihm in der Seele der Braut entgegendrängten, Antwort gebe, ist um so weniger begründet, da ja schwerlich das, was der Geliebte über den Anbruch des Frühlings sagt, als eine Antwort auf eine Frage darnach im Munde der Braut anzusehen ist, sondern nur als Motiv zum Hervorlocken derselben. Auch sonst öfters und zwar meist mit dem darauf folgenden Vb. אמר, steht vielmehr ענה auch bei beginnenden Reden, wie Ijob 3, 2, Jes. 14, 10, Zach. 3, 4; 4, 11. 12, Dt. 21, 7; 26, 5; 27, 14, II. Chr. 29, 31 u. ö., wie im N. T. ἀπεκρίθη oder ἀποκριθεὶς εἶπε; daher es mit Recht „anheben," Symm. φθεγξάμενος, oder vielmehr „anreden," übersetzt werden kann, vergl. Hitzig. Statt diese Verszeile zu streichen (Delitzsch nach Magnus), weil sie der Hypothese von der dramatischen Form des H. L. widerstreitet, hätte man lieber diese Hypothese selbst aufgeben sollen. Dies ganze Liedchen ist ein lyrisches Product, und in einem solchen war diese Andeutung, dass nun Worte eines Anderen angeführt werden sollen, nöthig.

Vers 10[b]. קוּמִי־לָךְ. Wenn auch ursprünglich die Hinzufügung von לָךְ oder לָמוֹ oder לִי bei Anreden eine Beziehung zu der angeredeten oder redenden Person bezweckt haben mag, vergl. Richt. 5, 13, so mag sich dies doch bald, namentlich in der Volkssprache, zu einem blossen Ausdruck der Gemüthlichkeit abgeschwächt haben, wie 1, 8, vergl. Ewald, Lehrb. §. 305 a. Zu beachten ist aber hierbei, dass dies namentlich bei Vbb. der Bewegung stattfindet, wie auch Vers 11. 13 und 1, 8; 4, 6, sowie in 2, 17 und 8, 14, wo das לָךְ dem Sinne nach eigentlich zu סב und ברח gehört, mit denen das Vb. דמה zu einem Begriffe verbunden ist, vergl. Gen. 12, 1; 22, 2, Num. 24, 11, Ps. 58, 8, Jer. 5, 5. Die Imperative קוּמִי und לְכִי in ihrer Verbindung sollen hier offenbar nur die Geliebte anregen, der erst in Vers 14 ausgesprochenen eigentlichen Bitte nachzukommen, eben darum sind sie Vers 13 auch unmittelbar vor derselben wiederholt. Somit wird also hier eigentlich Sulamit noch nicht zum Gehen von oder nach einem Orte aufgefordert, wofür auch צֵאִי stehen würde, vergl. 1, 8, also auch nicht, dass sie ins Freie zu den Weinbergen gehen (Ewald)*), noch dass sie aus dem Bette sich erheben (Böttcher), noch dass sie mit dem

---

*) Falsch ist auch allerdings die gewöhnliche Meinung, dass der Hirt seine Geliebte aus dem Weinbergshause hervorlocken wolle. Wäre sie in diesem, so wäre das vom angebrochenen Frühling hergenommene Motiv ganz unpassend, denn den Frühling würde sie im Weinberge schon selbst wahrgenommen haben. Vielmehr ist die Sache so zu nehmen, dass die Jungfrau den Winter in der städtischen Wohnung der Ihrigen zugebracht hat, und dass nun der Hirt sie durch die Schilderung der Reize des Frühlings bewegen will, das ihm unzugänzlich städtische Haus zu verlassen und wieder das im Winter ruhende Weinbergshüteramt anzutreten, damit sie in seiner Nähe sei, wozu denn auch ihre Antwort in Vers 15 passt. Aber hier ist überhaupt noch nicht angedeutet, von wo aus oder wohin die Geliebte gehen, sondern nur, dass sie sich zu der Vers 14 ausgesprochenen Aufforderung bereit finden lassen soll.

Geliebten heimwandern solle (Hitzig). Zwar stehen beide Imperative sonst gewöhnlich einzeln als blosse Ermunterung, wie unser deutsches „auf!" oder „wohlan!" wie קום Richt. 5, 12 und לכי I Kön. 1, 12, vergl. II. 7, 4, Ex. 3, 10, Num. 22, 11; 24, 24, Neh. 6, 7; indess sind doch namentlich Verbindungen mit dem ebenfalls ermunternden עתה, wie עתה קום צא Gen. 31, 13, II. Sam. 19, 8, vergl. Jes. 33, 10, עתה קמו ועברו Dt. 2, 13 und ähnlich Jos. 1, 2 עתה לכה Num. 22, 11, עתה פנו ולכו לכם Jos. 22, 4, vergl. Num. 24, 14, Nehem. 6, 7 u. ö., unserer Stelle ziemlich analog, wie denn auch Vers 11 zwei synonyme Vbb. der Bewegung mit einander verbunden sind.

Vers 11. סתו, die Kälte. Diese und der Regen bezeichnen zusammen die Winterzeit, vergl. Esr. 10, 9. 13, nicht aber schon סתו allein, sowie Vers 9 Oeffnung und Gitter zusammen das Fenster bezeichneten. Wie empfindlich auch in Palästina, selbst in der besonders warm gelegenen Einsenkung Jerichos die Winterkälte ist, s. Ritter, Erdk., XV. I. S. 517. Darum war es auch die Zeit, wo man gern daheim blieb, und indem daher hier der Geliebte sagt, dass der Winter vorüber sei, will er andeuten, dass somit nun auch jeder Grund, sich im Hause zu halten, verschwunden sei. — Durch das vorangehende Vb. חלף wird blos das folgende הלך näher bestimmt, so dass beide zusammen nur den Begriff des synoymen עבר ausdrücken. Das erstere Vb. steht also auch hier statt eines Adverb., s. zu 2, 3, vergl. 5, 6 חמק עבר.

Vers 12. Es ist aber nicht blos kein Grund mehr, im Hause zu bleiben, sondern Alles in der Natur lockt auch zum Verlassen desselben; daher hier die so reizende Beschreibung des Frühlings, der in Palästina sehr plötzlich eintritt. Denn kaum ist der Winterregen vorüber, so sprossen die Blumen und die neuen Blätter brechen hervor, ehe die alten abgefallen, ja oft zeigt sich nach einer Nacht eine ganz veränderte Natur; s. Hasselq. S. 261.

Die hebräische Sprache scheint neben dem Stamm נצץ, wovon das Nom. נֵץ und נִצָּה, noch eine Form נצן gekannt zu haben, davon unser נִצָּנִים. Wahrscheinlich ist schon an sich, dass das Wort אֶרֶץ in diesem Verse beide Male dieselbe Bedeutung habe und somit zwar nicht ein einzelnes Stück Feld, wie Gen. 23, 15, wohl aber das Feld, die Flur überhaupt, vergl. Num. 23, 10, bedeute, jedoch, indem dieselbe am Ende des Verses durch ארצנו als eine bestimmte Flur begrenzt wird, kann das Wort daselbst auch durch Gebiet übersetzt werden, vergl. I. Sam. 9, 4. 5. Die Zeit des Gesanges]. Die älteren Uebersetzungen und viele neuere Erklärer denken bei זמיר an die Zeit des Weinbeschneidens, wie denn allerdings das Vb. זמר in Kal Lev. 25, 3. 4, Jes. 5, 6 vom Verschneiden des Weins gebraucht wird, vergl. מַזְמֵרָה, Winzermesser und זְמוֹרָה eine abgeschnittene Ranke. Dem steht aber entgegen, dass dann עֵת ganz überflüssig wäre, indem die Zeit wirthschaftlicher Verrichtungen ohne dieses Wort durch Formen wie בציר, חריש, קציר, אסיף (Ewald, Lehrb. §. 149 e.) ausgedrückt zu werden pflegt, besonders aber, dass im folgenden Vers der Weinstock neben dem Feigenbaum noch besonders, und zwar als in Blüthe stehend, womit sich

die Zeit des Weinbeschneidens ohnedies nicht verträgt, erwähnt wird. Andere (Ibn. E., Ja. und noch Meier) denken an die Zeit des Vogelgesanges. Dagegen spricht aber nicht nur, dass hier lauter der Art nach, nicht wie Genus und Species, verschiedene Erscheinungen des Frühlings aufgeführt werden und somit der Vogelgesang im Allgemeinen und der der Turtel im Besondern wohl schwerlich neben einander stehen dürften. Auch kann wohl schwerlich vom Gesange der Vögel, der immer nur קוֹל (wie hier und Eccl. 12, 4) genannt wird, das Wort זמִיר stehen. Ganz richtig nämlich dürfte es Hengstenberg von der Wurzel זמר putzen, zieren, schmücken ableiten, was im Kal allerdings vom Ausputzen, Verschneiden des Weins gebraucht wird, vergl. *καθαίρειν* Joh. 15, 2, im Pi. aber, nach der künstlerischen Bedeutung dieser Verbalform (Ewald, Lehrb. §. 120 b.) vom Saitenspiel und Gesange, namentlich von Lob- und Freudenliedern steht. Von solchen steht auch זְמִירוֹת Jes. 24, 16, II. Sam. 23, 1, Ijob 35, 10, Ps. 119, 54 und selbst von weltlichen Freudenliedern זְמִיר Jes. 25, 5, und so dürfte auch hier an Freudenlieder zu denken sein, die der anbrechende Frühling namentlich bei Hirten und Winzern hervorruft*), und in letzterer Hinsicht dürfte die Erinnerung, dass die Zeit der Freudenlieder gekommen sei, in besonders passender Beziehung zu der Vers 14ᵈ ausgesprochenen Bitte stehen. — Auch die Turteltaube ist als Zugvogel (Jer. 8, 7, Aristot. H. N. VIII. 3., Winer Realw.) eine recht passende Repräsentantin des Frühlings, nicht aber Symbol der Sanftmuth (Hengstenberg), da ja hier der Frühling, nicht aber die Geliebte beschrieben wird.

Vers 13. Der Feigenbaum würzt seine Spätfrucht]. Die alten Uebersetzungen geben פַּג durch Spätfeigen wieder, grossi, grossuli, *ὄλυνθος* bei LXX, die im Winter nachwachsen und erst im Frühling reif werden, vergl. das verwandte Wort im Arab. und Syr. mit der Bedeutung unreif sein. Eben darum kann man aber auch nicht die Worte *ἐξήνεγκεν* (LXX), *προέβαλεν* (Aq.), protulit (Vulg.), gab (Syr.), womit die alten Uebersetzungen das Vb. חנט ausdrücken, vom Hervortreiben dieser Spätfeigen verstehen, da dieses im Winter geschieht, sondern vom Abstossen und Darreichen der reifen Früchte, wobei aber diese Uebersetzungen nur gerathen haben mögen. Auch kann man nicht wohl jenes Vb. mit Ewald durch „röthen, bräunen," vergl. חִטָּה Waizen, übersetzen, indem, wie Meier richtig bemerkt, die bei gelindem Winter bis zum Frühling hängen bleibenden Feigen ihre violette Farbe schon vorher, nicht erst im Frühling erhalten. Daher dürfte die Bedeutung würzen doch die richtige sein, womit auch stimmt, dass dieses Vb. Gen. 50, 3 vom Einbalsamiren der Mumien gebraucht wird, welches nach Herod. II. 86 namentlich mit Anwendung der feinsten Wohlgerüche geschah, vergl. II. Chr. 16, 14, Joh. 19, 40.**) Dem He-

*) Vergl. Richt. 20, 20. 21.

**) Es wäre daher auch möglich, dass der Dichter hier auf dies Vb. gefallen, weil die Aegypter gern das unverwesliche Holz der Sykomore zu ihren Mumienbehältern wählten.

bräer dienen aber Gewürze namentlich zur Verbreitung von Wohlgerüchen, vergl. 4, 14, Exod. 30, 23 ff., daher auch hier das Würzen nicht sowohl vom Geschmack, sondern vom zunehmenden Duft der reifenden Feigen zu verstehen ist, so dass das Duften der reifenden Feigen der Weinblüthe ganz passend an die Seite gestellt wird. Dagegen verträgt sichs nicht mit der Auffassung der Reize des Frühlings, womit der Geliebte seine Braut hervorlocken will, hier mit Meier an das Ansetzen der ersten Knoten der Frühlingsfeigen zu denken, und da überhaupt diese Aufzählung der Erscheinungen des Frühlings nur den Zweck des Herauslockens hat, so ist auch nach ihrer Gleichzeitigkeit oder Aufeinanderfolge wenig zu fragen. — Die Bedeutung des Wortes סְמָדַר, Weinblüthe, welche sich schon bei den alten Uebersetzern (LXX *κυπρίζειν*, *κυπρισμός*, Vulg. florere, Symm. *οἰνάνθη*, sowie bei Peschit. zu Jes. 17, 11 und der Chald. zu Jes. 18, 5) findet, ist allerdings sowohl hier als 7, 12 durch den Zusammenhang gesichert, desto weniger aber ist es die Etymologie, s. Gesen., Hitzig und Meier's Wurzelwb. S. 653.*) Wohl aber steht hier סְמָדַר nicht als Prädicat von הַגְּפָנִים, die Weinstöcke sind Blüthe, d. i. blühend, vergl. Ex. 9, 31, weil dann die folgenden Worte als blosser Zusatz ohne Copula zu schleppend wären, sondern es ist zu übersetzen: die Weinstöcke in Blüthe, d. i. die blühenden Weinstöcke geben ihren Duft, mit Weglassung des ב.**) — Nachdem die hervorlockenden Erscheinungen des Frühlings in hinreichender Menge aufgezählt sind, lenkt der Sprechende wieder in 13[c] zu den auf seine folgende Bitte vorbereitenden Worten in 10[b] ein. Das K'tib לְכִי statt לָךְ (vergl. 10[b]) erklärt sich daraus, dass man קוּמִי לְכִי (II. Sam. 13, 15, I. Kön. 14, 12) zu schreiben dachte, ohne zu sehen, dass לכי noch am Ende folgt (Hitzig).

III. Strophe, Vers 14. 15.

Die eigentliche Bitte des Geliebten und die Antwort darauf.

Vers 14. Während die Anreden „meine Freundin, meine Schöne" in Vers 10[b]. 13[c] als Schmeichelworte zu nehmen sind, hat dagegen hier die „meine Taube," wie schon der Zusatz „in Felsenklüften" u. s. w. zeigt, ihre besondere Beziehung. Er nennt sie nämlich eine Taube in unzugänglichen Felsenhöhlen deshalb, weil auch sie, so lange sie in ihrem Hause bleibt, für ihn unzugänglich wie solche Tauben ist; daher hier auch weder an die Taubengestalt, noch an die Taubenunschuld (Hengstenberg), noch dass sie gleichsam von einem Falken geraubt sei u. s. w. zu denken ist. Nicht aber wegen des Bildes der Taube wird das Haus mit unzugänglichen Felsen-Zufluchtsstätten verglichen (Hitzig), sondern umgekehrt, weil ihm die Wohnung der Geliebten unzugänglich, vergleicht er sie selbst mit einer in solchen un-

*) Nicht ohne Analogie wäre die Ableitung von בדר, streuen, Dan. 4, 11 = בזר Dan. 11, 24, Pi. Ps. 68, 31, man vergl. Smaragd = סמרקת aus בָּרֶקֶת.

**) Wegen des Duftes der Weinblüthe vergl. Sir. 24, 23.

zugänglichen Felsen wohnenden Taube. Hengstenbergs alleg. Deutung findet aber auch so hier keinen Halt. — Die wahre Bedeutung von חגוים*) ist zwar noch nicht sicher ermittelt, indem man es bald, aus dem Arabischen ableitend, durch Schlupfwinkel, Zufluchtsort (nach Schult. animadv. phil. zu Jes. 19, 17, vergl. Ps. 91, 1. 2; 31, 4) oder durch Felsenspalte (nach Ewald, vergl. סעיף, Richt. 8, 11, Jes. 2, 21. 5; 7, 5 und נקיק סלע, Jer. 13, 4; 16, 16, Jes. 7, 19), bald nach dem Syrischen (Gesen.) durch abschüssige Höhe übersetzt. Indess ist nicht zu verkennen, dass Obadja (3) und Jeremias (49, 16), die beide unsere Stelle vor Augen hatten, die חגוי סלע als hohe Felsenorte nehmen, auf denen wegen ihrer unzugänglichen Höhe Adler zu nisten pflegen, daher wahrscheinlich das Nom. חגוים mit dem hebr. Vb. חגג schwindeln, Ps. 107, 27, verwandt ist. Jedenfalls also sind die חגוי סלע ebenso wegen ihrer Höhe, wie die מדרגות wegen ihrer Steilheit ein Bild der Unzugänglichkeit, und Höhe und Steilheit bezeichnen zusammen diese Unzugänglichkeit ebenso, wie Vers 17 Kälte und Regen den Winter. Die מדרגות nämlich stehen Ez. 38, 20 neben erschütterten Bergen und einfallenden Mauern, mit denen sie bei der Erscheinung Jehovas einfallen werden, daher dies Wort offenbar etwas Steiles, eine Steilwand, Felsenklippe bedeuten muss, auf die man nur durch Emporklimmen (דרג im Arab. steigen) gelangen kann, daher sie auch als סתר, als unzugänglicher Zufluchtsort, namentlich der Vögel dienen können. — מראה, bei unserem Dichter die ganze Gestalt, wie aus 5, 15 hervorgeht (vergl. Gen. 12, 11; 29, 17; 39, 6; 24, 16; 26, 7 u. ö. Ueber den Singul. מַרְאַיִךְ, s. Ew., Lehrb. 256 b.; dagegen die Masorethen das 2. Mal wegen des Reimes mit Recht מַרְאַיִךְ punctirt haben dürften. An das Bild der Taube knüpft sich der Gedanke an ihre Stimme (vergl. Vers 12), wobei wahrscheinlich an Gesang zu denken ist, da es bei den Hebräern vorzugsweise die Frauen waren, welche zu singen pflegten, vergl. Ex. 15, Richt. 20, 20 f., I. Sam. 18, 7, Eccl. 2, 8 u. ö.

Vers 15. Da die Sängerin dieses Liedchens von Vers 10 bis 14 ihren Freund hat reden lassen, nachher aber in Vers 16 und 17 offenbar selbst redet, so könnte es allerdings zweifelhaft sein, ob Vers 15 noch zu den Worten des Geliebten (Ew.) oder zu den eigenen der Sängerin zu rechnen sei. Indess kann das Erstere nicht angenommen werden. Im Munde des Geliebten könnte der Inhalt des 15. Verses nur als ein Nachtrag zu der Beschreibung des Frühlings angesehen werden, mit der er seine Vers 14 ausgesprochene Bitte wirksam machen wollte; ein solcher Nachtrag aber würde an dieser Stelle von dieser Bitte nur wieder die Aufmerksamkeit ablenken und darum zwecklos sein. Auch spricht sich in diesem Verse offenbar eine Sorge um den Weinberg aus, die sich aber nicht für den Hirten unter Lilien, sondern für die Weinbergshüterin passt. Und endlich verräth sich diese als die Sängerin

*) Ueber die Form des stat. constr. חגוי, s. Ew., Lehrb. §. 212 b.

durch die Andeutung „unsere Weinberge“, wie sie Vers 9 von „unserer Wand“ gesprochen. Aber welchen Sinn werden diese Worte im Munde der Jungfrau haben? Fassen wir sie zuerst einzeln ins Auge. Zunächst ist von Füchsen die Rede, welche den Weinbergen und namentlich den blühenden Weinbergen verderblich sind. Mit Unrecht hat man sich daran gestossen, dass Füchse den blühenden Weinbergen schädlich sein sollen, während doch sonst gewöhnlich von ihrem Appetit nach Trauben die Rede ist, wie in der Fabel und Theocr. Id. I. 46 ff. V. 112, und man bat daher gemeint, dass hier unter שֻׁעָלִים andere Schreier (שׁוּעָל abgeleitet von שׁוּעַ schreien, also etwa Schakale, vergl. Ps. 63, 11, Richt. 15, 4) oder Höhlenthiere (שׁוּעָל vielleicht für שׁעלר = שֹׁעַל, vergl. נשׂמר Neh. 6, 6 [Hitzig]) gemeint seien. Aber die Füchse thun den Weinbergen wirklich Schaden, indem sie Höhlen und Gänge treibend (vergleiche Nehem. 3, 35), die schützenden Mauern unterwühlen und die Weinstöcke an der Wurzel beschädigen, auch wohl die Stöcke und ihre jungen Triebe benagen. Junge Füchse aber sollen gefangen werden, weil die Jungfrau mit ihren Gedanken sich an die eben geschilderte Frühlingszeit anschliesst, wo die jungen Füchse um die Zeit der Weinblüthe aus ihrem Bau herauszukommen pflegen, um zu spielen und da auch am leichtesten gefangen werden können, s. Lenz, Naturgesch. I. S. 301. Daher es auch jedenfalls zu dieser Zeit das Geschäft der Winzer war, die jungen Füchse wegzufangen, deren es namentlich in Palästina eine grosse Menge geben soll, s. Hasselq., I. Bd. 271. Mit Unrecht ferner stösst man sich daran, dass bei שועלים und כרמים der Artikel fehlt. Aber nicht die Füchse, d. i. alle Füchse, auch nicht alle kleinen Füchse sollen gefangen werden, sondern eben nur Füchse; auch ist „Weinbergsverderber“ nicht nähere Bestimmung von Füchse oder kleinen Füchse, als ob es hiesse: diejenigen Füchse, die die Weinberge verderben, sondern kleine Füchse und Weinbergsverderber sind blosse Apposition von Füchse, es sind nur andere Namen für Füchse. Ebenso wird von den Füchsen zunächst nicht gesagt, dass sie die, also alle Weinberge, sondern nur, dass sie Weinberge überhaupt verderben, Weinbergsverderber sind. Diesem allgemeinen Begriff steht dann erst der bestimmtere zur Seite „die auch unsere blühenden Weinberge*) verderben“ wodurch die Sprechende das Dringende ihrer Aufforderung motivirt. Damit fällt auch der Hauptgrund weg, worauf Hitzig seine nicht durch den Sprachgebrauch zu erweisende (man vergl dagegen Eccl. 9, 12, wo es vom Fisch- und Vogelfang steht) Meinung baut, dass der Anruf אחזו **) den Füchsen selbst gelte und bedeute: „Wartet, ihr Füchse, ich will euch u. s. w.“ Wohl aber kann die Sprechende, indem sie sagt: „fangt uns Füchse“, damit

---

*) Wie Vers 13 הגפנים סמדר zusammen einen Begriff und zwar das Subject des Satzes bildeten (die blühenden Weinberge geben Duft), so bilden sie hier zusammen ein zweites Object vom Vb. מחבלים, die Weinberge beschädigen und zwar (oder und auch) unsere blühenden Weinberge.

**) Ueber die Punctation אֶחֱזוּ, s. Ew. §. 46 b., Hitzig ad. h. l.

nur etwas sagen wollen, was mit der vorhergehenden Aufforderung des Geliebten in Beziehung steht, und da ihre Worte eine Sorge für ihre blühenden Weinberge verrathen und an ein Winzergeschäft für den Frühling erinnern, so kann ihr Sinn nur der sein, dass die Jungfrau auf die Bitte des Geliebten eingehen will und sich besinnt, dass sie im Frühling für Reinigung des Weinbergs von Füchsen zu sorgen habe. Der Plural in der Anrede erklärt sich entweder dadurch, dass die Jungfrau ihre gewährende Antwort in ein bekanntes Winzerliedchen kleidet, worauf die Häufung des Reimes hindeuten könnte, oder dass sie im Allgemeinen redet und gleichsam Leute zum Fangen der Füchse anstellt, oder dass sie nur den Worten nach im Allgemeinen spricht, aber den Geliebten meint, um ihm einen Vorwand an die Hand zu geben, auch in den Weinberg zu kommen, vergl. den Plur. in 5, 1. So steht Vers 15 genau sowohl mit der vorhergehenden Bitte des Geliebten, als auch mit Vers 16, wo sie den Grund ihres Handelns angiebt, in der engsten Beziehung, und man hat nicht nöthig, mit Hengstenberg unter dem Fuchsfell die Feinde des Reiches Gottes zu vermuthen, welche das Liebesband zwischen dem Bräutigam und der Braut zerfressen und sich dabei in die Widersprüche zu verwickeln, die Hitzig trefflich nachweist.

IV. Strophe Vers 16 und 17.

Vers 16. Die in Vers 15 angedeutete Einladung des Geliebten in den Weinberg unter dem Vorwande, dass er Füchse fangen möchte, motivirt sie nun damit, dass sie einander angehören, womit nicht etwa nur die gegenseitige Zuneigung der Herzen (Ps. 56, 10, Ijob 19, 27) ausgesprochen, sondern darauf hingedeutet sein soll, dass Eines an dem Andern das grösste Recht habe, sie also auch nicht den Geliebten die erbetene Zusammenkunft versagen dürfe. — Dieser Vers kehrt in umgekehrter Ordnung der Personen 6, 3, der erstere Theil desselben im Wesentlichen dem Sinne nach 7, 11 und der letztere Theil 4, 5 wieder, nur dass das Weiden unter den Lilien in 6, 3, vergl. 6, 2, uneigentlich genommen, und 4, 5 von jungen Gazellen gebraucht wird. Nach 6, 2, vergl. 4, 5, liegt diesem Ausdruck der Sinn zu Grunde: „auf einem lieblichen Weideplatz weiden", ein Sinn, der leicht eigentlich und uneigentlich genommen werden kann. Der Geliebte wird allerdings hier als Hirt gezeichnet, der, weil seine Geliebte an ihm selbst Wohlgefallen hat, von ihr auch am liebsten in der lieblichsten Umgebung gedacht wird.

Vers 17. Da Sulamit ihrem Geliebten angehört, so will sie ihm nicht blos Eingang in den von den Brüdern ihr anvertrauten Weinberg gestatten, sondern auch in ihren eigenen Weinberg (vergl. 4, 16), über den sie allein Gewalt hat (1, 6; 8, 11. 12), oder mit anderen, 7, 13, vergl. Vers 14 befindlichen Worten: sie will ihm ihr Kosen weihen. Da nun aber ihr Freund ein Hirt ist, so drückt sie dies, in dem Bilde des Hirtenlebens, das sie Vers 16 gebraucht, fortfahrend, so aus: Wie eine Gazelle oder ein junger Hirsch auf Bergen weidet, so solle auch er auf

ihren Bether-Bergen weiden. Der Schlüssel zum Verständniss dieses Ausdrucks liegt in 4, 5. 6; 8, 14.

Fälschlich verbinden Ammon, Herder, Kleuker u. A. die Worte: „bis der Tag kühl weht und die Schatten fliehen“ noch mit Vers 16. Abgesehen davon, dass auch 6, 3 das Weiden unter Lilien ohne diese Worte steht und sie auch 4, 6 den darauf folgenden Satz beginnen, würden sie auch zu Vers 16 einen ganz überflüssigen Zusatz bilden, wie er im H. L. nirgends vorkommt. Dagegen beginnen jene Worte sehr passend Vers 17, indem sie andeuten, dass das Folgende auch im Bilde des Hirtenlebens, welches am Schlusse des Vers 16 gebraucht worden, nämlich im Sinne des Weidens aufzufassen sei. Bis zum Eintritt der Dunkelheit des Abends nämlich, vergl. Jerem. 6, 3. 4, Virg. Ge. III. 324 ff., pflegten die Heerden zu weiden, und diese Zeit wird auch hier durch die Ausdrücke: „bis der Tag kühl weht“, weil besonders im Morgenlande des Abends eine kühlere Luft zu wehen beginnt (vergl. Genes. 3, 8, Chardin, voyage en Pers. T. VI. S. 18, Plin. H. N. II. 47, 1) und durch „und die Schatten fliehen“, d. i. dehnen sich immer mehr aus, bezeichnet.*) Eben darum aber, weil das Weiden der Heerden nur bis zum Abend dauerte, ist auch hier (s. zu 1, 12) עַד שֶׁ nicht „wartend bis u. s. w.“ oder wann (Hitzig), oder ehenoch (Heiligst.), was selbst Gen. 24, 33; 27, 45, Ex. 22, 26, Dan. 8, 14, der Sprachgebrauch nicht gestattet, sondern „in der Zeit bis“. Was also die Jungfrau ihrem Geliebten gestatten will, das soll den Tag über bis zum Eintritt des Abends geschehen.**) — סֹב ist nicht etwa „kehr um“ oder „wende dich weg“ (Böttch.), auch nicht „kehre wieder“ (Syr. Vulg.), indem סבב und שׁוּב nicht gleichbedeutend sind, vielmehr ist סבב bei unserem Dichter 3, 3. 5. 7. umhergehen. Zugleich liebt es aber auch unser Dichter, die Vbb. des Bewegens mit einem anderen Vb. zu verbinden, vergl. 2, 10. 13; 4, 8; 8, 14, und dies findet bei dem Vb. סבב auch anderwärts so Statt, dass es wie ein Adverb. die Nebenbestimmung des dabei stehenden Vb. enthält, wie Gen. 37, 7 (eure Garben neigten sich rings umher), I. Sam. 22, 18 (geht umher und schlaget, d. i. schlaget da umher u. s. w.) und II. Sam. 18, 30 (tritt hier umher). Darum gehört auch hier סֹב als Nebenbestimmung unmittelbar zu דְּמֵה, so dass סב דמה ist: gleiche

*) Andere hebr. Dichter haben dafür den Ausdruck יִנָּטוּ צִלְלֵי־עָרֶב Jer. 6, 4, ähnlich Ijob 14, 2, Ps. 102, 12; 109, 23, vergl. Virg. Ecl. I. 84, II. 67 vom Verschwinden des Lebenslichts. — Fälschlich dagegen haben Döpke, Röcke u. A. beide hier gebrauchten Bilder vom Anbruch des Morgens gedeutet, wogegen theils der Sprachgebrauch, theils die Gewohnheit des Hirtenlebens spricht, indem im Oriente des Nachts die Hirten ihre Heerden wegen der Raubthiere in Hürden einschlossen und auch wohl dabei wachten (Luc. 2, 8), um sie vor denselben zu schützen, sie aber nicht weideten.

**) Wie nämlich des Abends der Hirt seine Heerde eintreibt, so hört auch des Abends das Hüten der Weinberge auf; denn nicht gegen Diebe hatte man damals im Morgenlande die Weinberge zu hüten, sondern gegen schädliche Thiere, die aber des Nachts ruhen; somit bedingt auch der Abend eine Trennung der Liebenden, die ihr Tagesgeschäft zusammenführt.

hier herum, auf den הרי בתר, der Gazelle u. s. w. Aehnliche Asyntheta in ähnlicher Weise verbunden, s. Vers 11; 4,8 u. ö. Wenn also die Jungfrau sagt: gleiche der Gazelle u. s. w., so muss sie freilich zunächst, da dies offenbar auf Vers 9 zurückweist, an das Springen auf Bergen gleich den Gazellen denken; allein durch das Hinzutreten von סב wird dies Springen offenbar zu einem Herumtummeln, *) bestimmter zu einem Weiden auf den genannten Bergen. Das nöthige Licht hierüber giebt 4,6, vergl. 4,5, wo der Geliebte sagt: „er möchte auf den Myrrhenberg und Weihrauchhügel gehen, bis der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen", und wo die Beziehung auf die vorhergehenden unter Lilien weidenden Gazellenzwillinge, welche die Brustzitzen darstellen, offenbar zeigt, dass er unter jenem Bilde ein Liebkosen der Brüste der Sulamit versteht, s. z. d. St. Wie also Salomo 4,5 auf diesen Myrrhenberg und Weihrauchhügel (die Brüste der Sulamit) gehen will, so soll auch hier der Geliebte auf den הרי בתר, für welche 8,14 Würzkrauthöhen erwähnt sind, herumgehen oder herumspringen, d. h. sich an den Brüsten der Geliebten weiden, wozu sich in 7,8. 9 noch eine sehr verdeutlichende Parallele findet. Hieraus nun ergiebt sich einerseits, dass unter den Bether-Bergen die Brüste zu verstehen sind (vergl. Hahn), anderseits aber, dass הרי בתר hier und הרי בשמים 8,4 völlig gleichartige Begriffe ausdrücken, das Wort בתר also etwas den בשמים Gleichartiges bedeuten müsse, und dies wird wiederum dadurch um so mehr bestätigt, dass 4,5 von einem Gehen auf den Myrrhenberg und Weihrauchhügel die Rede ist, Myrrhen und Weihrauch aber einerseits und בשמים anderseits bei unserm Dichter (vergl. 4,10. 14, vergl. 1,13—14) Parallel-Begriffe sind. Somit muss also auch בתר zu den בשמים **) gehören oder denselben wenigstens nahe verwandt sein. Nun kannte man aber im Alterthum ein zu wohlriechenden Salben verwendbares Blatt, Malabathrum oder Malobathrum genannt, welcher Name jedenfalls aus Malayopathra, d. i. Blatt von Malabar entstanden ist, indem die aromatischen Blätter des Piper betle, der Betelpflanze, welche noch Garcia ab Horts aromat. Ind. p. 55. 93 betre schreibt, besonders in den malabarischen Berggegenden vorkommen. So kennen Plin. H. N XII. 76. 59 und Sidon II. 41 das Malabathrum als Pflanze, von welcher jene Blätter kamen, Ersterer aber auch XIII. 1. 2, XXIII. 4. 48, sowie Cels. V. 23. 1 und Horat. Od. II. 7,8 das Oel oder die Salbe, welche daraus bereitet wurde, und Plaut. Aulul. III. 5. 37 nennt die Verkäufer desselben Caupones malobathrarios (oder myrrobathrarios). Auch die Griechen kannten das *μαλοβάθρον*, das sie auch *φύλλον Ἰνδικὸν* nannten, weil es zu ihnen aus Indien und zwar über Syrien kam, wo es Bathrum (Blatt) genannt wurde, s. Weber, eleg. Dicht. d. Helenen, S. 778. Morgenblatt Jg. 1852, Nr. 8, S. 178. Jetzt noch bedient man sich der Betelblätter zum

*) Freilich nicht zu einem Herumtragen der Jungfrau auf den Armen des Geliebten bis zum Abend (Delitzsch).

**) Siehe über dieses Wort zu 4,15.

Kauen, um den Odem durch ihr Aroma wohlriechend zu machen, s. v. Bohlen d. alt. Ind. Th. II. S. 171. Da nun also die aus Betelblättern bereitete Salbe den Alten, und namentlich den Syrern unter dem Namen Bathrum = בתר wohl bekannt war, so kann ihre Erwähnung auch in einem hebräischen Gedichte ebensowenig befremden, wie die anderer indischer Specereien in 4, 14. Um so mehr aber konnten die Brüste als הרי בתר oder als Würzkraut-Berge (8, 14), oder Berge von Myrrhe und Weihrauch (4, 6), bezeichnet werden, da die Frauen duftende Salben oder Parfümerien oder andere wohlriechende Gegenstände gern am Busen trugen, s. 1, 12—14, vergl. v. Bohlen d. a. Ind. Th. II. S. 173, wie ja auch die Wangen Salomos 5, 13 Höhen von Duftkraut und Thürme von Würzen genannt werden. — Wir brauchen für unsere Meinung nicht geltend zu machen, dass einige codd. bei Kennic. die Lesart ביתר haben, welches ungewöhnlichere Wort leicht durch das gewöhnlichere בתר verdrängt werden konnte, dass die Vulg. super montes Bether und Theodot. in Uebereinstimmung mit der Pesch. ἐπὶ τὰ ὄρη θυμιαμάτων übersetzen (vergl. 8, 14), da diese Uebersetzungen in der Unfähigkeit jenes Wort zu deuten, ihren Grund haben mögen; aber soviel ist gewiss, dass unsere obige Erklärung aus den angegebenen Gründen als vollkommen gerechtfertigt erscheinen muss, während die Uebersetzung „Berge der Trennung" (Targ. Ibn E., Ja. u. A.) oder „klüftige Berge" (Hahn, vergl. ὄρη κοιλωμάτων bei den LXX) sich kaum sprachlich rechtfertigen lässt, indem בתר wohl ein Trennstück, eine Hälfte, also etwas Getrenntes, und zwar in specieller Anwendung beim Bundesopfer, nicht aber das Trennende oder in Abstr. die Trennung bedeutet*). Wenigstens lässt sich schwer begreifen, warum der Dichter hier ein Wort gewählt haben sollte, das sonst nur bei Bundesopfern gebraucht wird, Gen. 15, 10, Jer. 34, 18. 19, sowie auch in diesem Sinne die הרי בשמים in 8, 14 kein Parallel-Ausdruck sein würden.

III. Gesang, c. 3, 1—5.

Vorbemerkung.

Eine weibliche Person erzählt, wie sie ihren Geliebten auf ihrem Nachtlager vermisst, ihn deshalb in der Stadt umher gesucht, die Wächter seinetwegen befragt und ihn endlich gefunden habe. Nun sie ihn habe, wolle sie ihn nicht lassen, bis sie ihn in ihrer Mutter Kammer geführt habe und dabei beschwört sie die Jerusalemschen Frauen, wie 2, 7, die Liebe nicht zu stören.

Da nun von einer Stadt die Rede ist, und Jerusalemsche Frauen angeredet werden, so ist der Schauplatz dieser Begebenheit in den

---

*) Wenn auch בַּתְרוֹן II. Sam. 2, 29 einen Ort bezeichnet, so bleibt es doch sehr ungewiss, woher derselbe diesen Namen erhalten haben mochte.

Strassen von Jerusalem zu suchen, und fasst man diesen Gesang für sich allein auf, so kann man sich unter den handelnden Personen nicht wohl andere denken als solche, die ihre eigentliche Wohnung in dieser Stadt haben; denn die Suchende sagt Vers 2 nicht: „ich will in die Stadt gehen“, sondern „ich will in der Stadt umhergehen“; während der Geliebte, da er in der Stadt gesucht wird, doch wohl auch ein Städter sein muss. — Betrachtet man nun diesen Gesang als ein ursprünglich für sich bestehendes erotisches Liedchen einer städtischen Geliebten, so ist der Inhalt desselben an sich leicht zu begreifen. Denn dass eine solche, nachdem sie ihren Geliebten vergeblich auf ihrem nächtlichen Lager gesucht hat, ihn nun in den Strassen der Stadt sucht und ihn in die Kammer führt, hat als Gegenstand eines erotischen Liedchens, wo die Sache nur als in der Phantasie bestehend dargestellt wird, gar keine Schwierigkeit, vergl. Spr. 7, 6 ff. Diese Schwierigkeiten treten vielmehr erst dann ein, wenn man den Inhalt dieses Liedchens mit dem ganzen Gedicht in Verbindung denkt und es zu einem Theile des Ganzen macht. Dann aber lassen sich dieselben nicht besser lösen, als durch unsere, Einl. §. 5 dargelegte Meinung über die Entstehung des H. L., bei welcher hier nur noch zu zeigen ist, mit welchem Rechte der Dichter der 4 dramatischen Gesänge dieses Liedchen für seinen Zweck, die Idee der Macht der Liebe an einem Salomonischen Liebesverhältnisse darzustellen, benutzen konnte. Schwierig zwar konnte es scheinen, mit dem Liebhaber des III. Gesanges, der des Nachts in den Gassen der Stadt herumschwärmt und gegen den die Geliebte in Vers 4 so energisch sich benimmt, den König Salomo zu identificiren; indess passte auf ihn doch die Angabe, dass es ein Liebhaber aus Jerusalem ist, und die stürmische Leidenschaftlichkeit, mit der die Geliebte ihn sogar des Nachts in allen Strassen der Stadt aufsucht, bot dem Dichter sehr willkommene Züge dar, um die Macht der Liebessehnsucht darzustellen. Das Vermissen des Geliebten auf dem nächtlichen Lager der Jungfrau, ferner das gewaltsame Führen in der Mutter Kammer, in einem ursprünglich erotischen Liedchen leicht erklärlich, hat manchen Erklärern, da es im ganzen Zusammenhange des Gedichts auf das Salomonische Liebesverhältniss übergetragen werden muss, anstössig geschienen; allein einerseits konnte dieses leidenschaftliche Verfahren der Jungfrau gerade vorzugsweise der Darstellung der Macht der Liebe dienen, anderseits wurde es, einem König gegenüber, durch das Königsgesetz gedeckt, s. Einl. §. 14. — Dagegen müssen alle anderen Versuche, das Betragen der Jungfrau in diesem Liedchen dadurch zu rechtfertigen, dass man alle Andeutung der Sehnsucht der Jungfrau nach geschlechtlicher Vereinigung ableugnet, an der klaren Darstellung des Ganzen scheitern. Denn wenn sie den Geliebten auf ihrem nächtlichen Lager vermisst, so setzt dies doch offenbar voraus, dass sie entweder bereits daran gewöhnt gewesen, ihn hier zu finden, oder dass sie wenigstens in einem einzelnen Falle darauf habe rechnen können und es wäre doch mehr als naiv, hierbei an ein ganz unschuldiges Beisammensein zu denken, da ja die Jungfrau sich nicht wohl deutlicher ausdrücken konnte, ohne die

Grenzen der Schicklichkeit zu überschreiten, s. zu 3, 1. Auch ist es eine grundlose Annahme, dass die Erwähnung von „der Mutter Haus" voraussetzen lasse, dass die Mutter der Jungfrau mit anwesend, und ihre Liebe, weil Unschuld, Jener kein Geheimniss sei; vielmehr deutet theils der Umstand, dass neben der Mutter Haus *) auch deren חֶדֶר erwähnt ist, wenn dieser Zusatz nicht blosse Tautologie sein soll, welche unserem Gedichte sonst völlig fremd ist, auf den daselbst zu pflegenden geschlechtlichen Umgang hin, s. zu 1, 4; denn in ihrem Schlafgemache, auf ihrem Nachtlager nahmen morgenländische Frauen wohl schwerlich zu anderen Zwecken des Nachts männliche Besuche an (vergl. Spr. 7, 14—23); wie denn auch die Beschwörungsformel in 3, 5 deutlich zeigt, dass die Entfernung aller Zeugen gewünscht wird, s. zu 2, 7. Zwar sucht man geltend zu machen, dass ja Salomo selbst sie als seine Reine und Unschuldige noch 4, 12; 5, 2; 6, 9 preise und dass sie ihm öfters ihre grosse Züchtigkeit erweise, 4, 6; 7, 10; allein die Anführung aller dieser Stellen gründet sich auf eine falsche Erklärung, s. unsere Erkl. zu denselben. Was aber die Hauptsache ist, schon in 2, 6. 7 spricht ja die Geliebte ihre Sehnsucht nach geschlechtlichem Umgang aus (s. oben die Erkl. zu den Strophen), so dass also hier um so weniger das Gleiche befremden kann. Man erschwert sich offenbar selbst das Verständniss des H. L., wenn man den Andeutungen, die anderwärts für verständlich genug gelten würden, entgegen nur immer davon ausgeht, dass das im H. L. dargestellte Liebesverhältniss überall ein auch nach unseren Begriffen ideales sein müsse und darum zu den künstlichsten Mitteln seine Zuflucht nimmt, um nur einen geschlechtlichen Umgang der Liebenden, oder auch nur die Ausdrücke der Sehnsucht darnach, aus den 3 ersten Gesängen hinweg zu bringen. Dasselbe gilt auch von der Hypothese, welche den Inhalt dieses Liedchens für eine Traumerzählung erklärt (Umbr., Ew., Heiligstedt, Hitzig, und etwas vermittelnd Meier). In diesem Falle würde es aber gewiss wenigstens geheissen haben „des Nachts in meinen Träumen oder in meinem Schlummer" statt auf meinem Bette, und bei der Erzählung eines Traumes begreift man auch nicht, was die abwehrende Beschwörungsformel Vers 5 soll, die doch gewiss auch hier ebensowenig wie die anderen eine nichtssagende ist, sondern mit dem Vorhergehenden genau zusammenhängt (vergl. Hngsth. S. 68).

Noch ist das Verhältniss dieses Liedchens zu mehrern der übrigen Gesänge zu erwägen. Ueber das des I. Gesanges zu diesem s. die Vorbemerkung zum I. Gesange. Dagegen haben Viele und neuerdings auch Hitzig angenommen, dass der II. und III. Gesang als ein verbundenes Theilganzes, als ein Auftritt zusammengehören, indem Sulamit in 2, 8—17 ein Gespräch mit dem Geliebten mittelst der Einbildungskraft

*) Siehe über diesen Ausdruck zu Vers 4, sowie auch Velthusens Behauptung, dass das poet. Epitheton Gebärerin, statt Mutter feine Sittlichkeit anzeige, indem die Jungfrau Dinge erwähne, die in der Natur ehrwürdig seien, ohne alles Gewicht ist (vergl. ähnl. Parallelglieder 6, 9; 8, 5).

sich vorzaubere, in 3, 1—5 aber von ihm träume und den Traum erzähle. Der Dichter selbst widerlegt aber diese Ansicht, ausser dem was wir hierüber bereits in §. 1 der Einl. gesagt haben, schon dadurch, dass er den II. Gesang mit einem Kehrvers, welcher auch 8, 14 (vergl. 5, 1) den Schluss eines Gesanges bildet und nach Einl. §. 1 sich überhaupt zu einem Gesangsschluss eignet, endigen lässt; wobei allerdings nicht die besondere Verwandtschaft dieser beiden Gesänge namentlich den übrigen gegenüber verkannt werden soll, s. Einl. §. 1 und 5. — Besonderes Bedenken hat stets auch das Verhältniss unseres Liedchens zum V. Gesange erweckt. Es handelt sich hier nämlich nicht blos um einzelne Worte und Wendungen, die im V. Gesange wiederkehren, wie: ich sucht' und fand ihn nicht, 5, 6, die Wächter, die in der Stadt umgehn, 5, 7, bis dass ich ihn in meiner Mutter Haus geführt, 8, 2 und die Beschwörungsformel 8, 4 (5, 8), vergl. 3, 5; sondern auch die Situation ist theilweise eine sehr ähnliche. In 3, 1 vermisst Sulamit den Freund auf ihrem nächtlichen Lager und in 5, 2 ist sie auf demselben, als er sie besuchen will; in beiden Gesängen sucht sie denselben auf den Strassen der Stadt, begegnet den Stadtwächtern und den Jerusal. Frauen, findet endlich den Gesuchten, 6, 10 ff., wie in 3, 4, und möchte ihn gern in ihrer Mutter Haus führen, 3, 4; 8, 1, 2, sowie in beiden Gesängen Sulamit mit gleicher Beschwörungsformel schliesst. Nun aber ist es allerdings auffällig, dass zwei verschiedene Begebnisse einen so ähnlichen Verlauf und Ausgang gehabt, oder auch dass ein und derselbe Dichter in demselben Gedichte zwei so ähnliche Lebensbilder aufgestellt habe, von denen er das eine etwa nur den Grundzügen nach entworfen, das andere aber mit allen Farben und Schattirungen ausgeführt habe, und da auch, wie schon oben gesagt, der Inhalt dieses III. Gesanges, wenn man ihn als einen zum ganzen Gedicht gehörigen Theil betrachtet, manche Schwierigkeiten bot, so erklärten ihn namentlich Rabenhorst (d. Lied d. Lied. 1834) und Daniel Sanders (Busch, Jahrbb. d. Israel. 1845) geradezu für das Erzeugniss eines späteren Nachahmers, wobei man sich auch auf die Zusätze, welche die LXX aus dem V. Cap. in diesen Gesang übertragen haben (offenbar ganz willkürlich, wie auch anderwärts) berief. Allein als Nachahmung oder compendiöser Auszug aus dem V. Gesange lässt sich unser Liedchen gar nicht begreifen, dessen lebendige, gedrungene, ohne breite Mittelglieder, aber auch ohne unverhältnissmässige Sprünge, auf ein anderes Moment übergehende, naive Darstellungsweise eher vortheilhaft von der des V. Gesanges absticht und der des II. Gesanges sich nähert; man vergleiche die naiv spielenden Wiederholungen der Worte: „ich sucht' und fand ihn nicht" und „den meine Seele liebt", vergleiche 2, 10ª, 13ᶜ mit den im V. Gesange sich findenden Wiederholungen (s. Einl. §. 5), so wie die breit ausgesponnenen Partien im V. Gesange, und die offenbaren Berührungen desselben nicht nur mit dem III., sondern auch mit dem I., II. und IV. Gesange (s. Vorbem. zum V. Gesange) gerade bei dem V. Gesange eine geringere Originalität und Priorität hervortreten lassen. Zugleich aber stimmt der ganze Character des V. Gesanges

so genau mit dem I., IV. und VI. zusammen, dass diese einem und demselben Dichter angehören müssen, und das ganze Verhältniss dieser 4 Gesänge zum II. und III. ist nach Einleitung §. 5 der Art, dass letztere beiden gleichsam das Thema, jene 4 aber die Variationen dazu bilden; und so lässt sich namentlich der Inhalt des V. Gesanges zum III., und überhaupt zum ganzen Gedicht, am befriedigendsten begreifen, sobald man sich nur richtig denkt, in welchem Sinne der Dichter jener 4 Gesänge unser von ihm vorgefundenes Liedchen aufgefasst und wie er es für seinen Gesammtzweck verwendet habe. Als idealer Inhalt des III. Gesanges erschien ihm aber jedenfalls die Alles überwindende Macht der Liebe, welche sich hier darin zeigt, dass sie alle Rücksichten bei Seite setzt und alle Hindernisse überwindet, um nur die Sehnsucht nach dem Geliebten zu befriedigen. Diese Macht sollte nun im V. Gesange durch die Ueberwindung noch grösserer Schwierigkeiten, und zwar an beiden Liebenden hervortreten. Daher lässt daselbst der Geliebte von Nacht und Thau sich nicht abhalten, zu der Geliebten zu kommen und sie muss erst mehrere für eine Jungfrau wichtige Bedenken überwinden, um ihn einzulassen. Jener aber muss darüber die Geduld verlieren und fortgehen, damit der Geliebten Veranlassung werde, ihn unter noch schwierigeren Umständen als im III. Gesange zu suchen. Dabei muss bei ihr wieder (wie 2, 6) die Liebessehnsucht bis zur Krankheit (5, 8), das Wohlgefallen an ihm bis zur höchsten Begeisterung (5, 10—16) sich steigern, und ähnliche Gefühle müssen auch bei ihm lebendig werden (6, 4—9; 7, 2—10), bis in ihr in mancherlei Bildern zuletzt dasselbe Verlangen 8, 1—4 sich ausspricht, wie in 3, 4. 5; s. noch die Vorbem. zum V. Gesange. — So erklärt sich, wie neben dem V. Gesange der III. in demselben Gedicht verbleiben konnte, indem er vorzugsweise die Grundidee des Ganzen in ihren Grundzügen hervortreten liess.

I. Strophe, c. 3, 1—3. Das Suchen.

Vers 1. Auf meinem nächtlichen Lager]. Nicht zu übersehen ist hier die Wahl des Wortes משכב, welches zum Unterschied von dem unbestimmteren ערש 1, 16 und von dem Ruhbett (מטה) an sich schon das eigentliche Nachtlager bedeutet, und als solches hier noch unverkennbarer durch בלילות bezeichnet wird. Denn dieser Zusatz kann nicht zum Vb. fin. gehören, da dieses sonst jedenfalls vor seiner Zeitbestimmung stehen würde, indem hier nicht wie Ps. 16, 7 der Nachdruck auf letzterer liegt, und da hier, wie Vers 4 beweist, die Jungfrau ein einmaliges Begebniss erzählt, nicht aber sagen will, dass sie in Nächten, d. i. in mehreren Nächten oder überhaupt gerade des Nachts, nicht bei Tage, ihren Freund gesucht habe. Vielmehr gehört בלילות zu משכבי, und zwar in der Weise, wie 2, 13. 15 סמדר ohne ב bei גפנים oder כרמים steht, indem es das Adject. vertritt, wie 3, 8 bei מפחד, vor dem nächtlichen Schrecken. — Sucht' ich]. Dies kann allerdings heissen: auf meinem Nachtlager liegend suchte, d. i. vermisste und suchte ich ihn, aber auch: ich glaubte

ihn bereits auf meinem nächtlichen Lager zu finden, nämlich, da ich in mein Zimmer eintrat, gegen welche letztere Auffassung nicht gerade das „ich will mich doch aufmachen" u. s. w. sprechen würde, da diese Worte nicht das Aufstehen vom Lager, sondern nur den lebhaften Entschluss der Jungfrau in der Stadt umherzugehen anzeigen, wozu es allerdings bei einer Jungfrau des Nachts einer starken Selbstaufmunterung bedurfte.*) Indess ist es doch, da die Nebenbestimmung „auf meinem nächtlichen Lager" dem Vb. fin. vorausgeht, natürlicher, die Sache so zu denken, dass die Jungfrau auf ihrem nächtlichen Lager sich bereits befand, als sie ihn suchte, d. i. vermisste, dass sie auf ihrem nächtlichen Lager eine unwiderstehliche Sehnsucht nach ihm empfand und ihn nun erst innerhalb ihres Bereichs, wo sie ihn also doch vermuthen konnte, dann ausserhalb desselben aufsuchte. Jedenfalls aber ist die Sache nicht so zu denken, dass er schon vorher bei ihr gewesen und während ihres Schlummers verschwunden sei, denn Vers 4 spricht nicht von einem Wiederholen, sondern Einholen des Geliebten. — Den meine Seele liebt, d. i. den ich von ganzem Herzen liebe. Das Wort נפש versetzt das Lieben in das Innere, vergl. 6, 12, Richt. 5, 21. — Der Ausdruck „den meine Seele liebt" ist in diesem Liedchen ebenso die ausschliessliche Bezeichnung des Geliebten, wie im II. Gesange דודי, und die öftere Wiederholung desselben, sowie der Worte „ich sucht' und fand ihn nicht" giebt der Rede etwas Naives, namentlich aber die der letzten Worte als Vers-Refrain, etwas Nachdrucksvolles. Sie sind auch eben darum öfters entlehnt worden, vergl. Hos. 2, 9; 5, 6, Dt. 4, 29. 30, Jer. 29, 13. 14.

Vers 2. Ich will mich doch aufmachen], s. die letzte Note. Wegen des mit נא verstärkten Voluntativs s. Ewald, Lehrb. §. 246 a. Allerdings ist vor diesen Worten, wie auch vor der an die Wächter gestellten Frage אמרתי hinzuzudenken; allein diese Weglassung, sowie die der Antwort der Wächter ist jedenfalls absichtlich. Dieser schnelle Fluss der Rede mit Uebergehung alles Unwesentlichen drückt sehr malerisch die Leidenschaftlichkeit und Ungeduld der Sehnsucht aus, mit der die Jungfrau den Geliebten gesucht hat, und die nun auch noch in ihrer Erzählung nachwirkt (vergl. 5, 2. 3), während wiederum sehr passend in 2, 10 ענה vor die Rede des Freundes gesetzt war, weil dort die Stimmung eine ruhige ist. שׁוּק, Plur. שְׁוָקִים, ein Ort, wo viel gelaufen wird, vergl. שקק einherlaufen, und שׁוק in Hiph. überlaufen machen, überströmen. Es bedeutet aber nicht sowohl den Marktplatz, ἀγορά LXX, sondern die Strasse, die sich zwischen den Häuserreihen hinzieht und zum Einherlaufen dient, Eccl. 12, 4. 5 (im Gegensatz gegen das Innere des Hauses) und Spr. 7, 8, wie es denn auch im Aram. die gewöhnliche Benennung für „Strasse" ist, s. Michaelis chrest. syr. p. 51. Dagegen bezeichnet רחֹבוֹת, von רחב, breit, die breiten offenen Plätze, wie sie in Palästina namentlich an den Stadtthoren und vor dem Tem-

*) Das Vb. קוּם steht auch hier nur zur Verstärkung des Entschlusses wie 2, 10. 13, vergl. daselbst die Erklärung.

pel zu Jerusalem sich befanden, s. II. Chr. 33, 6, Esr. 10, 9, Neh. 8, 1. 16.*) Dass es im Allgemeinen für eine hebräische Jungfrau nicht anständig war, sich nächtlicher Weile auf den Strassen der Stadt herumzutreiben, ist nicht zu leugnen und blickt auch wohl bei 5, 7 durch; aber es soll eben hier wie 5, 6 ff. eine leidenschaftliche Stimmung der liebenden Seele, die über alle Convenienz sich hinaussetzt, geschildert werden und der Verfasser von Spr. 7, 11 hat diese Stimmung richtig aufgefasst und nur in der nachahmenden Zeichnung seiner זרה übertrieben.

Vers 3. Es treffen mich die Wächter]. מצא hier wie I. Sam. 10, 3 antreffen, auf Jemand stossen oder ihm begegnen. Wächter der Stadt werden auch Ps. 127, 1, Jes. 52, 8 erwähnt, kommen auch sonst im Morgenlande, namentlich in Persien, vor, s. Rosenmüller, A. und N. Morgenl., Bd. 4. S. 194. — Die Leidenschaftlichkeit der Fragenden zeigt sich hier selbst in der Voranstellung des Objects (den meine Seele liebt) als des Wortes, worauf es ihr am meisten ankam, wodurch dann auch, weil das fragende Vb. zu weit in den Hintergrund trat, das fragende הֲ unnöthig würde und, weil ohnedies vor אֵת dem Wohllaut hinderlich, wegblieb; Ewald, Lehrb. §. 314 a. b., Gesen., Lehrg., S. 833.

II. Strophe, Vers 4. 5. Das Finden.

Vers 4. Kaum war ich u. s. w.]. Richtig Hitzig: eigentlich: Was ich fortgegangen war von ihnen, war, d. i. betrug (als) ein Geringes, bis dass ich fand u. s. w. Vergl. wegen solcher Doppelsätze Ewald, Lehrb. §. 349 a. Das כּ mit מעט ist: so viel als ein Weniges. — Ich hab' ihn gefasst und will ihn nicht lassen, so Vulg. und ähnlich Vatabl., Ewald, Hengstenberg u. A. Dagegen Hitzig nach dem Syr., LXX und Jarchi: ich hielt ihn fest und liess ihn nicht los, als ob das Imperf., da nur einfach die Verbindung mit וְ durch die Negation getrennt ist, als Tempus der Folge im Sinne des Perf. stehe (vergl. Ewald, Lehrb. §. 333 c.), was aber im H. L. um so weniger ohne Weiteres anzunehmen ist, da hier in der Regel das Perfect. und Imperf. sehr genau geschieden werden. Namentlich aber würde die beschwörende Bitte an die Jerusalemitinnen, die Liebe nicht zu stören, völlig überflüssig und eine leere Formel sein, wenn bis zu Ende des Verses 4 von lauter früher geschehenen Begebnissen die Rede wäre, während sie, wie in 2, 7; 8, 4, ihre volle Bedeutung hat, wenn Sulamit in den Worten „ich will ihn nicht lassen, bis ich ihn in meiner Mutter Haus gebracht", etwas eben Bevorstehendes ausspricht, für welches sie alle Zeugenschaft, die sie nicht wünschen kann, ablehnt. — Ueber die

*) Die LXX, *ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ ἐν ταῖς πλατείαις* scheinen für רחבות das Wort *πλατεῖα* wegen der Verwandtschaft der Grundbedeutung beider Worte gewählt (vergl. LXX zu II. Chr. 32, 6, Esr. 10, 9, Neh. 8, 1. 16), dagegen bei שוקים nur gerathen zu haben, vergl. die LXX zu Spr. 7, 8.

Schreibart שֶׁהֲבֵיאתִיו statt שֶׁהֲבִיאֹתִיו (vergl. II. Sam. 7, 18), s. Hitzig. Die Perfectform hat hier nach dem Imperf. die Bedeutung des Fut. exact. — Ueber die Schlussformel Vers 5 s. zu 2, 7. — In meiner Mutter Haus]. Die Morgenländerin nennt ihre eigentliche Wohnstätte das Haus der Mutter, weil das Haus oder Zelt der Mutter die Wohnstätte der weiblichen Mitglieder der Familie ist, vergl. Gen. 24, 67 (an welche Stelle vielleicht hier auch angespielt wird) und B. Ruth 1, 8. Dieser Ausdruck bezeichnet nun zwar an sich noch nicht dieses Haus der Mutter als ein von dem Weinberg der Brüder (1, 6) verschiedenes Besitzthum, wie denn auch Ruth 1, 8. 9 dasselbe Haus bald Haus der Mutter bald das des Mannes heisst; wohl aber geht aus 7, 12—14 hervor, dass unser Dichter sich den brüderlichen Weinberg auf dem Lande denkt, während hier die ganze Scenerie eine städtische ist und daher auch an eine städtische Wohnung der Mutter denken lässt, vergl. Einl. §. 4.

IV. Gesang, c. 3, 6—5, 1.

Vorbemerkung.

Dieser Gesang besteht wie der erste aus 2 Theilen, deren ersterer, c. 3, 6—11, nicht ein selbstständiges Stück, etwa ein Brautlied ist, da es keinen Kehrvers zum Schluss hat und da auch das folgende Stück mit demselben in offenbarer Beziehung steht (s. Einl. §. 1), sondern nur einleitend die Situation angiebt, in welcher im II. Theile c. 4, 1—5, 1 die Hauptpersonen ihren Dialog halten, der allerdings in diesem Gesange nicht so lebendig in einander greift, sondern in einer langen Lobrede des Liebhabers an die Geliebte besteht, in welcher die Zahl und Aufeinanderfolge der gerühmten Reize der Geliebten und der ihnen entsprechenden Bilder, wie im I. Gesange, bedeutsam sind, s. Einl. §. 1, und an welche sich erst von Vers 16 an Wechselrede zwischen beiden Liebenden anschliesst.

Die Eine der Hauptpersonen in diesem Gesange ist zunächst offenbar der K. Salomo. Und wenn in 3, 6—11 auf Salomos Ruhbett und auf ihn selbst in seinem Hochzeitsschmuck hingewiesen wird, auf dessen Prachtruhbett, ebenfalls festlich geschmückt, eine der Töchter Jerusalems sitzt, dann aber von 4, 1 an ein Liebender seine Freundin als Braut und Schwester-Braut anredet und in Vers 8. 9 sowohl auf die 3, 6 erwähnte erhabene Erscheinung Jener, als auch Vers 11 ff., Vers 13 f. auf die Wohlgerüche, von welchen sie nach 3, 6 duftet, anspielt, so lässt sich vernünftiger Weise nicht anders annehmen, als dass derselbe K. Salomo auch c. 4, 1—5, 1 zu der 3, 6. 10 erwähnten Geliebten spreche. Dass diese Geliebte aber dieselbe sei, welche wenigstens im I. Gesange, und somit im ganzen Gedicht, als Geliebte Salomos figurirt, erhellt daraus, dass c. 4, 1—5, 1 sich wesentlich an den I. Gesang anschliesst und fast als eine Erweiterung und Fortführung desselben erscheint. Dies wird schon durch den Anfang der Rede Salomos in 4, 1 angedeutet,

worin er die Geliebte mit denselben Worten, wie in 1, 15, anredet, sowie überhaupt die beiden Strophen in 4, 1—7, die auch noch die Anrede „meine Freundin“ mit dem I. Gesange gemeinschaftlich haben, nur eine specielle Ausführung der in 1, 15 enthaltenen Anrede Salomos an die Geliebte enthalten, wobei die auch schon in 1, 9. 10. 15 von Salomo gerühmten Wangen, Hals und Augen wieder die Hauptreize sind*), von denen die Augen und Wangen am Anfang und Ende der ersten Strophe, die anderen Reize des Hauptes in die Mitte nehmend, der Hals aber am Beginn der 2. Strophe stehen. Ebenso dürfte der 1, 9 f. von Salomo gebrauchte Vergleich des Hals- und Wangenschmuckes der Geliebten mit dem seiner Pharao-Rosse in 4, 4 Einfluss auf den Vergleich ihres Halses mit dem Davidsthurm und seinen 1000 Schilden gehabt haben, sowie in 4, 10. 11. 12—14 offenbar Salomo der Geliebten das ihm von ihr 1, 2—4, vergl. 1, 12—14; 2, 3. 4, gespendete Lob mit unverkennbarer Rücksicht auf ihre eigenen Worte, zurückgiebt. Selbst dass in 4, 6 Salomo als ein Weidender, obwohl im uneigentlichen Sinne des Wortes erscheint, erinnert an 1, 7, vergl. 2, 16. 17. Somit ist auch unverkennbar, dass der Dichter die Hauptpersonen des IV. und I. Gesanges als identisch angesehen wissen will. Der Umstand dagegen, das Salomo die 1. Strophengruppe des II. Theils in 4, 1—7 noch mit der Anrede „meine Freundin“ beginnt und schliesst, in der 2. Strophengruppe dagegen sie „meine Schwester-Braut und Braut“ anredet, deutet keine Verschiedenheit der angeredeten Person an, sondern hat seinen Grund darin, dass in der ersteren Strophengruppe der Dichter die Rede an den I. Gesang anschliessen, den Inhalt der 2. Strophengruppe aber mehr in Beziehung zu der in 3, 6—11 angedeuteten Situation setzen und also die Liebenden in ihrem bräutlichen Verhältnisse darstellen wollte.**) Auch kann nicht durch diesen Unterschied der Anrede die Zeit vor und nach der Vermählung angedeutet sein, wie Hitzig meint, da der Inhalt von Vers 8. 9 zu enge mit Vers 5. 6 zusammenhängt, s. die Erkl.***) Ebenso unbegründet ist es, wenn Hitzig in der Verschiedenheit der Anrede „Braut“ und „Schwester-Braut“ eine Andeutung findet, dass in Vers 6. 8 und 11 der die Sulamit liebende Hirt rede, wodurch der Zusammenhang ganz zerrissen würde, und welche Ansicht auch namentlich auf falscher Erklärung von Vers 6 und 8 beruht. Und wenn er meint, dass Salomo in 4, 1—7 nicht zur Sulamit, sondern zu einer andern Tochter Jerusalems (3, 10) rede, und erst in Vers 9. 10. 12—15 zur Sulamit, so verkennt er ganz, dass es offenbar eine grosse Geistesarmuth des Dichters verrathen müsste, wenn er in 6, 4 ff. dem Salomo der Sulamit gegenüber dieselben Worte

---

*) Daher wird auch wieder auf Augen und Hals in 4, 9 vorzugsweise Bezug genommen.

**) Vergl. das vor 4, 8 Gesagte.

***) Am wenigsten kann man wohl an einen dazwischen liegenden religiösen Trauungsact denken. Dass das eheliche Bündniss damals schon eine religiöse Weihe erhalten, ist nicht durch Spr. 2, 17 (vergl. Mal. 2, 14) erwiesen, da diese Stelle wohl nur auf Gen. 3, 16 anspielt.

in den Mund legte, die derselbe in 4, 1—3 gegen eine Andere gebraucht, während in 6, 4 ff. die Wiederholung der Anrede an dieselbe Person, wie in 4, 1—3, ihren guten Grund hat, s. Erklärung zu 6, 4 ff. und die Vorbemerk. zum V. Gesange. — Andere, wie Ewald u. A., erkennen zwar in 4, 1—7 eine Anrede Salomos an Sulamit, legen aber Vers 8—15 und 5, 1 der Sulamit als Rede ihres ländlichen Freundes in den Mund, durch welche sie sich selbst Muth zum Widerstande gegen Salomos Bewerbungen mache, und Böttcher lässt von Vers 8 an den Hirten persönlich herbeieilen, welche Hypothesen bereits von Delitzsch und selbst von Hitzig hinlänglich widerlegt sind, vergl. Einl. §. 8. — Das innige Verhältniss von 4, 1—5, 1 zu 3, 6—11 und zugleich zum I. Gesange (s. oben) macht es offenbar, dass in diesem Hauptdialog alle andern Redenden ausser Salomo und Sulamit ausgeschlossen sind.

Unter den Nebenpersonen, welche im einleitenden Theile 3, 6—11 sprechen, denken sich Ewald, Magnus, Delitzsch, Hitzig u. A. Bürger oder Bewohner Jerusalems, Böttcher legt namentlich die Frage in Vers 6 Frauen aus dem Volke; Umbreit und Meier das Ganze in Vers 6—11 dem Dichter, und Hengstenberg die Frage in Vers 6 dem Salomo, das Uebrige dem Dichter bei. Aber Beides, Frage und Antwort, können nicht wohl dem Dichter beigelegt werden, der nicht zugleich die Rolle des Nichtwissenden und Wissenden übernehmen kann; aber überhaupt sind keine redenden Personen einzumischen, deren Theilnahme an dem Salomonischen Liebesverhältnisse nicht vom Dichter selbst angedeutet ist. Achten wir nun darauf, dass in 6, 10 offenbar den Salomo begleitende Hofleute eine ähnliche Frage wie hier in Vers 6 thun*), und zwar an einem Orte, wo Sulamit zu Salomo in seinen Bereich (nach 6, 2 wahrscheinlich die königlichen Gärten) kommt und dass auch hier nach Vers 11 offenbar die Scene in den königlichen Palast versetzt wird, so dass also Sulamit auch hier in Salomos Bereich kommt**), so ist bei der Gleichmässigkeit, die unser Dichter in solchen Anfängen der Rede, wodurch die redenden Personen bezeichnet werden (vergl. 1, 15; 4, 1; 6, 4; 7, 2, ebenso 1, 8; 5, 9; 6, 1 „schönste der Frauen" im Munde der Jerusalemitinnen), beobachtet, hinlänglich angezeigt, dass auch hier in Vers 6 erst ein Theil der Hofleute fragt und dann ein anderer Theil antwortet, indem derselbe, während die Thür des Palastes sich der Ankommenden öffnet und sie auf Salomos Ruhbett Platz nimmt, erst auf dieses mit der darauf Sitzenden, dann auf Salomo in seinem Hochzeitsschmuck hinweist, wodurch zugleich die Situation des Ganzen angedeutet werden sollte.

Soviel nun ist in Bezug auf diese Situation gewiss, dass Salomo ein Freudenfest, einen Hochzeittag feiert, zu dem er von seiner Mutter selbst hochzeitlich geschmückt worden ist, wodurch jedenfalls die Bil-

---

*) S. Vorbemerkung zum V. Gesange.

**) Völlig ohne Anhalt ist Meier's Ansicht, dass die ganze Handlung sich in der Heimath der Sulamit entwickle, wo Salomo zur Frühlingszeit mit seinem Hoflager weile.

ligung dieser Vermählung von Seiten der Mutter ausgedrückt wird. Hierzu stimmt, dass auch die Vers 6 Ankommende im festlichen Schmucke erscheint, mit Salomo das Pracht-Ruhbett theilt und nachher als seine Braut und Schwester (s. über die Bedeutung dieser Anrede Erkl. zu 4, 9) von ihm angeredet wird. Auch ist es wohl in Bezug auf dieses Verhältniss nicht ohne Bedeutung, dass, während in den ersten 3 Gesängen Sulamit es ist, welche ihre Sehnsucht nach den Liebkosungen des Geliebten ausspricht, im IV. Gesange dagegen Salomo seine Bewerbungen um die Gunstbezeugungen der Braut äussert und diese nun die Gewährende ist. Schon die älteren Erklärer fanden daher auch in 3, 6—11 eine Hochzeitfeier beschrieben, bei der man namentlich an die Vermählung Salomos mit der Tochter Pharaos dachte, von welcher aber freilich hier nicht die Rede sein kann, s. Einl. §. 9. Doch muss man nicht, über alle Andeutungen des H. L. hinausgehend, die Braut zur ersten Gemahlin Salomos mit Ewald und Umbreit machen wollen, dafern man dabei auch an einen gewissen äussern Vorzug denkt, indem in 6, 8. 9 nur von dem Verhältniss die Rede ist, in welchem sie zu dem Herzen Salomos steht, was aber auch von einer blossen Geliebten gelten könnte. Sodann ist nicht ausser Acht zu lassen, dass der Dichter diesen Vermählungsact eben hier auch nur als eine der Situationen benutzt, um daran einen Dialog der Liebenden zu knüpfen und in demselben die Macht der Liebe zur Erscheinung zu bringen, wie ihm bei den übrigen Gesängen dazu wieder andere Situationen dienen, dass er aber in den folgenden Gesängen dann das eheliche Verhältniss der Liebenden ganz in den Hintergrund stellt, weil es sonst weiter nicht zur Darstellung der Hauptidee diente. So nur lösen sich mehrere Schwierigkeiten, die sich in den folgenden Gesängen in Bezug auf dieses eheliche Verhältniss darbieten, s. Einl. §. 10. Nur die auch noch in 5, 2 wiederholte Benennung „Schwester" und die „Fürstentochter" in 7, 2, welche mit jener wohl gleiche Bedeutung hat, geben zu erkennen, dass Sulamit nach dem IV. Gesange dem königl. Stande ihres Geliebten näher getreten ist.

I. Theil, c. 3, 6—11. Die Vermählung.

Vers 6. Wer ist die u. s. w.?]. Ewald u. A. und selbst noch Hitzig beziehen das fragende מי זאת auf die nachher erwähnte מטה Salomos und verstehen unter dieser eine Sänfte, in welcher entweder die ägyptische Königsbraut (so die älteren Erklärer), oder Sulamit (Delitzsch u. A.), oder der mit der eingefangenen Sulamit von seinem auswärtigen Hoflager zurückkehrende Salomo (Ewald u. A.), oder der auf dem Wege zur Abholung seiner Braut befindliche Salomo allein (Hitzig) sei; und insofern liesse sich allerdings das Fragwort מי rechtfertigen, als es bisweilen in Bezug auf Sachen steht, welche nach dem Sinne des Redenden eine Person mit einschliessen (Gen. 33, 8, Richt. 9, 28; 13, 17, 1. Sam. 18, 18, Mich. 1, 5, vergl. Ewald, Lehrb. §. 315 a.). Das מי זאת weist aber auf etwas eben Ankommendes

(עִלָּה) hin, wobei man an die מִטָּה schon wegen der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes nicht wohl denken kann. Es ist nämlich das eigentliche Wort für das **Ruhbett**, auf welchem man sich zur Bequemlichkeit oder zum Ausruhen auszustrecken pflegte, wovon es auch seinen Namen haben mag, vergl. Amos 2, 8, Thenius zu I. Sam. 28, 23, daher es auch oft mit עֶרֶשׂ abwechselt (Ps. 6, 7, Amos 3, 12; 6, 4, Dt. 3, 11), wiewohl man auch darauf sass, Gen. 48, 2; 47, 31, und an welches man Tische setzte, wenn man sich desselben beim Essen bediente, Ez. 23, 41. Ueberall also bezeichnet es ein auf seinem Standort feststehendes Lager und nur II. Sam. 3, 31 wird es als Bahre beim Begräbniss Abners gebraucht, aber an einer Stelle, wo dieser singuläre Gebrauch kenntlich genug gemacht ist. Bei so constantem Sprachgebrauch könnte man dies Wort daher nur dann als Sänfte oder Tragbett fassen, wenn dies hinlänglich angedeutet wäre. Namentlich könnte gerade der Ausdruck „**sein Ruhbett nämlich Salomos**“ ohne nähere Bezeichnung nur dann von einer besondern Art von מִטּוֹת, etwa von tragbaren, verstanden werden, wenn Salomo nicht noch ein anderes, ein im Zimmer feststehendes gehabt haben könnte. Da aber alle nähere Bezeichnung für ein tragbares Ruhbett fehlt, so muss מִטָּה hier offenbar in gewöhnlichem Sinne genommen werden. Auch setzt keineswegs der Plur. „**Rauchsäulen**“ voraus, dass der Fragende ein zusammengesetztes Object im Sinne habe, denn die Erscheinung wird nicht mit mehreren Rauchsäulen, sondern mit **Rauchsäulen** überhaupt, welcher Art sie auch seien (vergl. 6, 4[c]) verglichen, entsprechend den allerlei Wohlgerüchen, wovon die nahende Erscheinung duftet. Und wer sollte in der Sänfte sich befinden? Der königlichen Braut allein dürften doch schwerlich die bewaffneten Trabanten beigegeben sein, die nur die Person des Königs zu schützen hatten und die Braut heimzuholen, also dass Salomo zu ihrem Hause oder mit ihr zu seinem Palaste sich tragen lasse, dürfte der königlichen Würde widersprechen, indem nach Ps. 45, 15, Esth. 2, 16. 17 (vergl. Vers 15) vielmehr die Bräute dem König zugeführt wurden; von einem auswärtigen Hoflager aber, von welchem Salomo mit Sulamit zurückkehre, weiss unser Gedicht nichts. Hierzu kommt, dass die wahrscheinlich indische oder persische Erfindung der Paradesänfte, woran allenfalls die Uebersetzung des Wortes אַפִּרְיוֹן durch *φορεῖον* bei den LXX denken lässt, schwerlich im Salomonischen oder einem demselben nahen Zeitalter den Hebräern bekannt gewesen, und selbst in Syrien und Aegypten erst in der üppigen Zeit der Nachfolger Alexanders aufgekommen sein dürfte, vergl. Athen. 5, 5. Wenigstens reitet Salomo selbst noch zur Krönung auf dem Maulthier seines Vaters, I. Kön. 1, 38, und noch Sacharja lässt den idealen König auf einer Eselin seinen friedlichen Einzug halten, sowie selbst im luxuriösen Persien die Könige noch zu Artaxerxes Zeiten bei feierlichen Aufzügen ritten, Esth. 6, 8, in Aegypten aber auf Wagen fuhren, Gen. 41, 43. — Hierzu kommt, dass die Aehnlichkeit der Fragen in 6, 10 und besonders in 8, 5, welche der nahenden Sulamit gelten, bei der in solchen Rede-Anfängen herrschenden Gleichmässigkeit in unserm Gedicht, nicht wohl

daran zweifeln lässt, dass auch hier ihr diese Frage gilt. Und dies bestätigt zunächst die ganze Beschreibung der nahenden Erscheinung. Sie erhebt sich wie Rauchsäulen*), schon dieser Vergleich nämlich passt offenbar weniger auf eine Sänfte, als auf eine Person, deren Erscheinung hier als eine majestätische, weil bei einer festlichen Gelegenheit, bezeichnet werden soll, wobei also das „Sich erheben" nicht blos im eigentlichen, sondern zugleich im uneigentlichen, also prägnanten Sinne zu nehmen ist (vergl. oben zu 1, 3), wie denn auch bei den ähnlichen Fragen 6, 10 und 8, 5 die Achtung gebietende und glänzende Erscheinung der Sulamit hervorgehoben, und darauf in 4, 8. 9 ebenso Beziehung genommen wird, wie in 4, 11. 14 bei den parfümirten Kleidern auf das מְקֻטֶּרֶת מֹר וּלְבוֹנָה. So steht denn also jene Frage nicht blos mit den ähnlichen in 6, 10; 8, 5 in Einklang, sondern der hier befindlichen Beschreibung der fraglichen Erscheinung entspricht auch dann der Hauptdialog in 4, 8. 9 und 11 ff. Aber enthält so auch Vers 7 die Antwort auf die vorher aufgeworfene Frage? Allerdings, jedoch so, dass diese Antwort bis Vers 10 sich erstreckt, so dass der Inhalt von Vers 7ᵇ—10ᶜ durch Vers 7ᵃ und 10ᵈ in die Mitte genommen wird, und dass die eigentliche Antwort die ist; Du magst dir selbst sagen, wer diese sei, sieh nur Salomos Ruhbett (dessen Umgebung und Beschaffenheit nun beschrieben wird) und die Geliebte aus Jerusalems Töchtern, mit der es besetzt ist.**) Während also der Eine der Hofleute fragt: wer ist die, die so erhaben daher kommt? zeigt ein Anderer auf Sulamit hin, die, nachdem indess sich ihr Salomos Palast geöffnet, bereits auf seinem Prachtruhbett neben ihm sich niedergelassen.***) Die Antwort ist absichtlich so unbestimmt gelassen, weil der Fragende nicht nur auf Sulamits Person, sondern auch auf die festliche und königliche Pracht hingewiesen werden soll, an der sie jetzt an Salomos Seite Antheil hat und die ihr diesmaliges Erscheinen bei ihm zu einem ganz ungewöhnlichen macht. Diese Absicht des Dichters, womit er diese Zusammenkunft eben als eine Erhebung der Sulamit zu einer königlichen Gemahlin schildern will, ist die Ursache, dass er bei der Antwort auf jene Frage das Ruhbett Salomos, auf dem die Ankommende sich niedergelassen, voranstellt, dann Vers 8 dessen eines Königs würdige Umgebung (die Trabanten) und dessen kostbare Beschaffenheit Vers 9. 10 schildert und nun erst auf die Person der Sulamit selbst hinweist. — Von der Trift her]. Das Wort מִדְבָּר, von דבר, im Syr. und Arab. conj. II. führen, anführen, ordnen, eigentlich der Ort, wo oder wohin das Vieh ge-

*) Da das Vb. עלה recht eigentlich von aufsteigenden Rauchsäulen (Gen. 19, 28, Ex. 19, 18, Ps. 18, 9) gebraucht wird, so kann es auch in diesem Vergleich gebraucht nicht im Allgemeinen Herankommen bedeuten, sondern sich erheben, aufsteigen.

**) Dabei ist, wie später gezeigt werden wird, מטה und אפריון als ein und dasselbe Geräth zu nehmen.

***) Die Erscheinende muss schon dem Fragenden ganz nahe sein, da er von der Beschaffenheit der Wohlgerüche weiss, von welchen sie duftet.

führt oder getrieben wird, die Weide oder Trift, oder Triftweg, dann die Steppe oder Wüste, insofern sie gewöhnlich zur Viehweide benutzt ward. Für die letztere Bedeutung entscheiden sich hier die meisten Erklärer. Allein die vor den Augen des Fragenden sich erhebende Erscheinung ist demselben bereits so nahe, dass er von ihren Parfüms weiss, während doch die Wüste (I. Sam. 17, 28) Judas nirgends so nahe an den Zion, wo sich doch nach Vers 11 die Redenden befinden, herantritt, dass man eine von der Wüste herkommende Person und ihren Duft bemerken könnte. Oder wie kann Sulamits eigentliche Wohnung in solcher Entfernung gedacht werden, als ob sie daher komme, da sie ja nach 3, 2 ff. und 5, 2 ff. von dort aus den Geliebten in der Stadt sucht? Nun aber ist ja bereits in 1, 7. 8 von einem Ort, wo Salomo weidet und die Heerden lagern lässt, also von einem מִדְבָּר, die Rede gewesen, und da hier nun ohne weitere Bezeichnung eine Trift erwähnt wird, so konnte der Dichter nur verstanden zu werden hoffen, wenn eben die früher bezeichnete Trift Salomos gemeint ist. Sie gehört zu den Localitäten, die im H. L. bedeutsam sind. Hält man nun 6, 2 mit 1, 7. 8 zusammen, so ist es höchst wahrscheinlich, dass sich der Dichter diesen Weideplatz und den Triftweg in der Nähe Zions und der königlichen Gärten denkt, und dass er, wie er auch nachher im Dialog an die Rede in 1, 15 anknüpft, so auch hier bei Zeichnung der Situation auf die 1, 7. 8 gezeichnete Localität zurückdeute, wie ja auch in 8, 5 es am natürlichsten ist, an diese Oertlichkeit zu denken, da dort die מדבר und der Apfelbaum, wo Salomo geboren worden, zu einander in Beziehung stehen, und die Oertlichkeit, wo das Ende des V. Gesanges die Liebenden verlassen, nach 6, 2 die königlichen Gärten sein müssen. Der Ausdruck „von der Trift her“ musste darum auch, da es sich von Salomonischen Verhältnissen handelte, von der Salomonischen Trift verstanden werden, wie denn auch der an der Ostseite des Zion stehende Heerdenthurm (s. Thenius, Anh. zu d. BB. d. Könige S. 9 f., Mich. 4, 8), wohl ursprünglich zur Bewachung der dort in der Nähe weidenden königlichen Heerden gedient haben und erst später als Kriegswarte (Jes. 32, 14, Nehem. 3, 25) gebraucht worden sein mag.*) — Hier nun kommt Sulamit den Triftweg zum Zion herauf, daher heisst sie עֹלָה כתימרות, und ähnlich 8, 5; in 6, 10 dagegen kommt sie von der Stadt zur Trift hinunter, daher „blickt sie herab wie Sonne, Mond und Morgenröthe.“ תִּימְרוֹת, Jo. 3, 3, תִּמְרוֹת, nach Ewald wahrscheinlich abzuleiten von אמר, dessen eigenthümliche Wurzel ימר ist, vergl. הִתְאַמֵּר Ps. 94, 4 und הִתְיַמֵּר Jes. 6, 1, und hoch sein bedeutet, daher auch אָמִיר der Wipfel eines Baumes, wonach das Wort תימרה etwas sich Hocherhebendes, folglich mit עשן, hoch sich erhebende

---

*) Dies erkennt auch Knobel zu Gen. 35, 21 an, wie es denn auch einen Heerdenthurm in der Nähe Bethlehems, wahrscheinlich für die dortigen königlichen Heerden gab, vergl. Delitzsch zur Gen. l. l. II. S. 52 und Caspari Micha S. 151, und vielleicht noch andere II. Chr. 26, 10.

Rauchsäulen*) bedeuten, und eben wegen dieser ursprünglichen Bedeutung, um das Hohe, Erhabene der damit verglichenen Erscheinung besonders hervorzuheben, vor den Synonymen עמוד עשן Richt. 20, 40 oder קיטר Gen. 19, 28 gewählt sein dürfte. Wenn hierbei unser Dichter zugleich an das Wort קיטר dachte, das hier allerdings auch wegen seiner ominösen Erinnerung an Gen. 19, 28 weniger passte, so erklärt sich um so mehr der mit diesem Wort verwandte Ausdruck מקטרת im Nebensatze. Mehrere ältere (Syr., Aq., Symm. ed Rom., Vulg.) und neuere Uebersetzungen haben מקטרת (aus מן und קטרת bestehend) gelesen und verbinden „Rauchsäulen aus Myrrhe, Weihrauch und anderem Gewürzstaub des Krämers bestehend“ mit einander; aber abgesehen davon, dass so die Rede schleppend wäre, so sieht man auch nicht ein, warum das Sicherheben der Jungfrau nicht mit hochstrebenden Rauchsäulen überhaupt, sondern nur mit Rauchsäulen von Räucherwerk verglichen sein sollte. Somit ist offenbar מקטרת Partic., auf זאת wie das erstere Partic. עלה bezüglich, und beginnt einen dem ersteren Participial-Satz coordinirten, nicht aber subordinirten Satz: „duftend von Myrrhe und Weihrauch.“ Da das Kal קטר duften heisst, wie im Arab., so setzt die Verbindung von מקטרת und dem Accus. מר die Piel-Verbindung mit einem doppelten Accusativ voraus: Jemanden von etwas duften machen, also מקטרת מר duftend gemacht von Myrrhe, zum Unterschied von Hiph., welches mit dem Accus. der Sache steht, welche (durch Feuer) zum Duften gebracht wird, Ex. 29, 18, vergl. Lev. 1, 9. 17; 2, 2, wie denn in diesen Stellen nicht von Weihrauch, sondern von anderen Gegenständen, die dem Herrn zum süssen Geruch dargebracht werden, die Rede ist. Daher ist auch hier unter מר nicht nothwendig zum Räuchern angezündetes Myrrhenharz zu verstehen, sondern es bedeutet vielmehr wahrscheinlich neben dem Weihrauch die von Myrrhe duftenden Salben und Parfüms, vergl. 1, 13; 5, 5. 13. Von allerlei Würzpulver etc.]. מן ist weder mit Döpke comparativ zu denken**), noch steht es wie bei מלא (Ez. 32, 6, Jer. 51, 34), da schwerlich das Partic. מקטרת hier sowohl mit dem Accus. (מר) als mit מן construirt sein dürfte, vielmehr steht es partitiv (vergl. 1, 2) und es ist vollständig der Satz so zu denken: auserwählt als Würzpulver aus allerlei Würzpulver des Krämers, d. i. das beste von allem Würzpulver. Während nämlich das Wort לבונה im Allgemeinen alle weihrauchähnlichen Substanzen bedeutet, vergl. 4, 14 כל־עצי לבונה, setzt der Dichter zu den Worten „duftend von Myrrh' und Weihrauch“ noch genauer bestimmend hinzu: und zwar vom besten unter allen gepulverten Räucherharzen, vergl. 4, 14, Ex. 30, 34 ff. Den Körper zu salben und die Kleider zu parfümiren und zwar auch mit Streupulver von wohlriechenden Substanzen, pflegte man aber bei feierlichen Gelegenheiten und namentlich wenn man bei vornehmen Personen erscheinen

*) Daher auch nicht Rauchwolken oder Wirbel, wie Hengstenberg Christol. zu Jo. 3, 3 meint.

**) Das noch von טבו abhängige מכל in 4, 10 ist anderer Art.

wollte, 5,5; 4,10. 11, vergl. Ruth 3,3, Esth. 2,12, Judith 10,3, Ps. 45,9, Hartm., d. Hebr. Th. I. S. 351 ff. Winer Realw. Artikel Räuchern und Salbe.

Vers 7. Sieh, sein Ruhbett, das des Salomo. Die Construction dieser Worte ist den Fällen, wo das Nom. dem Suffix. folgt, welches sich darauf bezieht (Jes. 17,6, Spr. 14,13, Ez. 10,3 u. a.) nur einigermassen, mehr aber dem כרמי שלי 1,6; 8,12 ähnlich. Wie nämlich in dieser Verbindung der Zusatz שֶׁלִּי zu bestimmterer Erläuterung des vorhergehenden Suffix. dient und anzeigt, dass es sich um den persönlichen Weinberg der Sulamit, nicht um den von ihren Brüdern ihr anvertrauten handele, so steht auch hier der Zusatz שֶׁלִּשְׁלֹמֹה als bestimmtere Erklärung des vorhergehenden Suffix. Der Antwortende will nämlich sagen, dass die Angekommene nun eben auf Salomos eigenem Ruhbett, d. i. auf dem, auf welchem der König selbst, nicht etwa untergeordnete Hofleute, zu ruhen pflegte, sich niedergelassen habe, um anzudeuten, wie sehr sie vom König geehrt werde; denn neben dem Könige auf dessen eigenem Ruhbett Platz nehmen zu dürfen, galt offenbar als die höchste Erhebung. — Sechzig Helden umher. Bei Erwähnung des Salomonischen Ruhbetts hält der Dichter es für nöthig, dasselbe sowohl nach seiner Umgebung (Vers 7. 8) als nach seiner Kostbarkeit (Vers 9. 10) zu schildern, um die Situation, in welcher hier Sulamit bei Salomo ist, bestimmter als eine solche hervortreten zu lassen, wo sie als königliche Braut und somit seiner königlichen Ehre und Herrlichkeit theilhaftig erscheint (vergl. Esth. 2, 17). Dazu wählt er eben passend die Form der Darstellung, dass er einen der Hofleute den Anderen auf diese Pracht aufmerksam machen lässt. — Sechzig Helden umher. Gewiss ist, dass hier von Kriegern die Rede ist, die zum speciellen Dienst, namentlich zur speciellen Hut des Königs bestimmt waren. Sie scheinen dieselbe Function gehabt zu haben, welche bei Saul (I. Sam. 22,17), Absalon (II. Sam. 15,1) und Adonia (I. Kön. 1,5, vergl. mit Vers 38. 44) die sogenannten רָצִים, bei David die Krethi und Plethi hatten, die dann unter Rehabeam I. Kön. 14,27 wieder רצים und später כָּרִי וְרָצִים II. Kön. 11,4. 19 genannt werden und welche theils Scharfrichter- und Adjutanten-Dienste beim König verrichteten (I. Sam. 22,17; 25,5. 9. 10), theils die Thür am Hause des Königs hüteten (I. Kön. 14,27, II. Kön. 11,5. 6), theils beim Ausgehen seine Leibgarde bildeten (II. Sam. 15,18, I. Kön. 1,38. 44; 14,28, II. Kön. 11,19, vergl. Thenius zu I. Kön. 1,38, II. Kön. 11,12). Auch werden diese Trabanten II. Kön. 11,8. 11 ähnlich wie hier als den König mit den Waffen in der Hand zu seinem Schutze umgebend, geschildert. Diese Trabanten werden hier als zu den גִּבּוֹרִים Israels gehörend bezeichnet und diese Benennung dürfte auf Erinnerungen aus der Davidischen Zeit führen. Während seiner Flucht vor Saul hatte sich David nämlich Anfangs mit einem Corps von 400 (I. Sam. 22,1. 2) Kriegern umgeben, das bald auf 600 Mann wuchs, I. Sam. 23,13; 25,13, mit welchem er nach dem philistäischen Gath ging, I. Sam. 27,2, sich später in Ziklag niederliess, von da aus kriegerische Excursionen machte,

I. Sam. 30, 9. 10, und welche er auch nach Sauls Tode mit sich erst nach Hebron und dann nach Jerusalem nahm, II. Sam. 2, 1—3; 5, 6. Hier scheinen sie nun auch ein besonderes Corps von 600 Mann stehenden Militärs, gleichsam die Garde gebildet zu haben, wie aus II. Sam. 15, 18 hervorgeht, und wo die Bezeichnung: „die 600 Mann, welche unter seiner (Davids) Führung (ברגלו, vgl. Richt. 4, 10; 5, 15; 8, 5, I. Kön. 20, 10, Ex. 11, 8, II. Kön. 3, 9) von Gath gekommen waren, sie offenbar als die Männer Davids in I. Sam. 27, 2; 30, 9. 10, II. Sam. 2, 1 ff. erkennen lässt. Und sowie diese 600 Krieger, sonst stets Männer Davids genannt, in II. Sam. 15, 18 גִבֹּרִים *) genannt werden, so führen sie auch II. Sam. 23, 8 ff. diesen Namen, wo auf Ereignisse zurückgedeutet wird, welche sich während der Flucht Davids vor Saul zugetragen hatten, und ebenso ist jedenfalls dieses Corps der גִבֹּרִים II. Sam. 20, 7 gemeint, wo sie neben dem Hauptheer unter Joab (vergl. II. Sam. 8, 16) und neben den Krethi und Plethi als ein besonderes Corps erwähnt werden. So wie nun David früher die Jüngeren aus diesen 600 Kriegern zu Adjutantendiensten gebrauchte, I. Sam. 25, 5—13, so scheinen auch später die Krethi und Plethi in näherer Beziehung zu diesem Corps gestanden zu haben, indem beide Corps nicht nur öfters neben einander genannt werden, II. Sam. 15, 18; 20, 7, sondern auch einer der גִבֹּרִים, Benaja (II. Sam. 23, 20 ff.), Hauptmann der Krethi und Plethi war, II. Sam. 8, 18. So denkt sich denn auch wohl hier der Dichter die Trabanten Salomos als einen Theil des ursprünglichen aus 600 Mann bestehenden Corps der Garden, deren Namen גבורים allmählich stehend geworden war, weshalb er ihre ungefähre Zahl, als Zahl eines Theilganzen, auf 60 stellte, s. Einl. §. 1. Absalom und Adonia legten sich 50 solcher Trabanten zu, als sie sich zum König machen lassen wollten, und so mag diese Zahl wohl auch ungefähr die der Trabanten Salomos gewesen sein. Uebrigens zeigt der Umstand, dass eben Absalom und Adonia vor Allem sich mit solchen Trabanten umgeben, als sie König werden wollten, dass dieselben für ein Attribut der königlichen Würde galten und darum durften sie auch hier nicht fehlen, weil gerade hier die Theilnahme der Sulamit an derselben als Braut recht hervorgehoben werden sollte. Zu סָבִיב לָהּ, vergleiche II. Kön. 11, 8.

Vers 8 Schwertführer sind sie alle. Die Participial-Construction אחזי חרב ist nicht sowohl mit den einfachen Particip. בָּטוּחַ, שָׁכוּן, זָכוּר (Richt. 8, 11; 103, 14; 12, 2) zusammenzustellen, welche im activen Sinne zu stehen scheinen, sondern mit der, wo das Partic. Pass. im stat. cstr. mit einem Substant. die Kraft eines bezüglichen „der oder wer ist ein“ trägt, wie נְשׂא עָוֹן, der vergebner Schuld ist, s. Jes. 33, 24, Ps. 32, 1, II. Sam. 13, 21, s. Ew. Lehrb. §. 288 b.; daher hier eigentlich: die gehaltener oder geführter Schwerter sind, d. i. von denen Schwerter geführt werden,

*) Dass nämlich so zu lesen sei, ist durch Ew. (Gesch. Is. II, 601) und Thenius zu der Stelle hinlänglich begründet.

Schwertführer, sowie das folgende מְלֻמְּדֵי מִלְחָמָה, die denen der Krieg gelehrt ist, kriegskundig, kampfgeübt, die den Krieg gleichsam als ihr Handwerk erlernt haben. Beide Particip. deuten also nicht eine einzelne Handlung, sondern eine zur Eigenschaft gewordene Fortdauer derselben an: „Schwertführer, Kriegskundige", διδασκόμενοι πολέμοιο Hom. Il. 16, 811. Schwertführer sind sie, weil sie den Palast und die Person des Königs zu vertheidigen, also nur Vertheidigungs- nicht Angriffswaffen haben. Vers 8ᶜ besagt dann, dass sie das Schwert auch wirklich bei sich haben, mit demselben umgürtet, also jederzeit zum Kampf bereit sind. Die Worte אִישׁ חַרְבּוֹ עַל־יְרֵכוֹ erklären sich durch חֲגוֹר חַרְבְּךָ עַל־יָרֵךְ Ps. 45, 4. In anderer Haltung ihrer Waffen sind die Trabanten dagegen II. Kön. 11, 8. 11, weil zum nahen Kampf bereit. Gegen nächtliches Erschrecken. Wegen des Ausdruckes „nächtliches Erschrecken" s. oben zu 3, 1. מִפַּחַד ist hier nicht „aus (eigener) Furcht" (Ew.), denn sie wollen nicht sich selbst schützen; auch nicht ohne Furcht (Ijob 21, 9, vgl. Jer. 48, 49), als ob hier פחד objectives Schreckniss wäre (vergl. Spr. 3, 25), das durch Wachehalten verhindert werden sollte (Rosenm., Dpke, Hngstb.), in welchem Falle hier מִפְּנֵי, nicht aber מִן stehen müsste, s. Hitzig, sondern מִן steht hier im Sinne von מִהְיוֹת = dass nicht sei Schrecken u. s. w., vergl. I. Sam. 15, 23, Jes. 23, 1, so dass פחד hier das subjective Schrecken ist, wenn man aus dem Schlafe aufschreckt oder überhaupt sich fürchtet, was verhütet werden soll, vergl. Ijob 4, 14, Ruth 3, 8, Spr. 19, 23, wie פחד לילה Ps. 91, 5. Die Trabanten werden damit als Solche bezeichnet, unter deren Schutze der König des Nachts sich nicht zu fürchten braucht.

Vers 9. Die Bedeutung des Wortes אפריון ist aus den alten Uebersetzungen, die offenbar nur gerathen haben, nicht zu erweisen, indem LXX φορεῖον *), Vulg. ferculum, Arab. ein Wort, das eine Art Frauenfuhrwerk bezeichnet (umbraculum) und Syr. ein Wort hat, dessen Bedeutung dem hebräischen כִּסֵּא entspricht; und wenn der Chald. אפּוּריא hat, was 1, 16 für ערש steht, und wenn der rabbin. Sprachgebrauch für die Bedeutung „Hochzeitbett" ist **), so mag auch dies nur auf Vermuthung von dem Sinne unserer Stelle beruhen. Eben so unsicher sind die bisherigen Versuche, die Bedeutung des Wortes aus seiner wahrscheinlichen Ableitung zu erschliessen. Denn während Manche an das chald. פרא laufen erinnern und an ein Fuhrwerk (currus a currendo) denken (Gesen.), leiten Ew., Meier u. A. es vom פרה = פרשׂ, spalten, trennen, ab, womit Ew. die nicht nachweisbare Bedeutung

*) Fälschlich halten Hieron. zu Jer. 7, 14 und Magn. das hebräische Wort אפ״ geradezu für das hebraisirte griech. φορεῖον, da doch gewiss zur Zeit der Entstehung des H. L. nicht griechische Worte ins Hebräische aufgenommen worden sind.

**) Kimchi übersetzt „eine Sänfte, worin man Braute trägt," in Uebereinstimmung mit der Bemerkung in Soth. IX. 14; im Kriege des Titus sei verordnet worden, es solle keine Braut באפריון mitten durch die Stadt ziehen.

elaborare verbindet und an ein opus bene elaboratum denkt, Meier aber, an die ebensowenig nachweisbare Bedeutung ausbreiten sich haltend, das Wort durch Ausbreitung, d. i. Lager, Ehebett übersetzt, dagegen Hengstenberg und Hitzig an jeder hebräischen Abstammung des Wortes אפ״ verzweifeln, und Letzterer die Ableitung aus dem sanskrit. parjâna, Sattel, Reitsattel, also (??) dem Tragsessel nahe verwandt, vorschlägt. Halten wir uns aber an die Beschreibung dieses Geräthes, so lassen zunächst die Säulen oder Füsse und der Sitz (מרכב) nicht an ein eigentliches Bett oder Ehebett denken, das nur zum Liegen bestimmt (daher משכב) weder einen besonderen Sitz hatte, noch auf Füssen stand, sondern unmittelbar auf dem Boden ausgebreitet war (daher ערש und יצועי Gen. 49,4); auch ist um der Füsse willen nicht an einen Wagen zu denken, sowie es auch in jener Zeit schwerlich bei den Hebräern Sänften gegeben haben mag. Somit passt diese Beschreibung nur auf ein Ruhbett, das zum Sitzen und Liegen eingerichtet war; s. Amos 3,12; 6,4. (s. nachher).*) Auch spricht dafür der Zusammenhang, nach welchem es offenbar am natürlichsten ist, אפ״ als dasselbe Geräth zu nehmen, welches Vers 7 mit dem gewöhnlichern Worte מטה benannt ist. Gewiss nämlich ist, dass beide Geräthe Salomos sind; sollten es nun verschiedene sein, so müsste doch der Dichter sehr unverständlich geschrieben haben, wenn er sie nicht genauer auseinander gehalten hätte. Wie könnte man dann ersehen, zu welchem Zwecke er beide erwähnt hätte? Und wie sollte namentlich die Erwähnung des אפ״ mit der Frage in Vers 6 zusammenhängen, wenn diese schon in Vers 7 vollständig beantwortet wäre? Hierzu kommt, dass schon die Frage מי זאת auf eine weibliche Person hindeutet, der die מטה Salomos zugewiesen wird, und dann auch in Vers 10 auf dem אפ״ Salomos eine Jungfrau sitzt. Der Unterschied zwischen beiden liegt offenbar nur darin, dass an die מטה sich die Beschreibung der königlichen Umgebung derselben, an den אפ״ aber die Beschreibung des Geräthes selbst knüpft, beides nach 3 Beziehungen: Schwertführer, Kampfgeübte, zur Seite das Schwert und silberne Füsse, goldner Boden, purpurner Sitz. Statt nämlich auf die Frage in Vers 6 den Namen der ankommenden Person zu nennen, weist der Gefragte hin auf das Salomonische Ruhbett, auf welchem sie bereits Platz genommen, und um sie als königliche Braut erkennen zu lassen, macht er aufmerksam auf die königliche Pracht, die sowohl sie, als den hochzeitlich geschmückten König jetzt umgiebt. Wie es aber überhaupt bei den Hebräern Sitte ist, bei Beschreibungen die Sache selbst gleichsam vor den Augen der Leser entstehen zu lassen (vergl. Ex. c. 25—28, I. Kön. c. 6. 7 u. ö.), so fährt auch Vers 9 der

*) Diese Art Ruhbett scheint dem griechischen σκίμπους oder κράβατος, lat. grabatus zu entsprechen, von welcher Art Martial (XII. 32. 11) ein grabat. tripes nennt, und welches, weil nicht unmittelbar auf dem Boden ausgebreitet, sondern auf Füssen stehend, auch zum Tragen der Todten (II. Sam. 3,31) oder der Kranken (Marc. 2,3.4, vergl. Matth. 9,2, Luc. 5,18), um sie an einem anderen Orte niederzulassen, dienen konnte.

Dichter nicht fort: „von Libanon-Holz ist das Ruhbett“ u. s. w., sondern hebt von Neuem an: „ein Ruhbett liess Salomo machen“. Das Wort "אפ muss also wohl dies Salomon. Ruhbett nach einer besondern Beziehung hin bezeichnen, und zwar wenn diese besondere Benennung einen Zweck hat, in Beziehung zu der Beschreibung, die eben in Vers 9 und 10 davon gegeben wird und es als etwas sehr Kostbares bezeichnet. Auf diese Beziehung aber kann uns allerdings die Etymologie des Wortes, nur nicht auf die bisherige Weise führen. אַפִּרְיוֹן nämlich, für 'אַפ (vergl. חֲבוּרָה = חֲבוּרָה und 4, 2 שַׁכֻּלָה statt שְׁכֻלָה Jes. 49, 21), führt auf den Stamm פרה oder פרא zurück, wie פדיון, דמיון, חזיון u. a. und חֶבְיוֹן Hülle von חבא.*) Wahrscheinlich nun ist die Wurzel von 'אפ das Verbum פרא = פאר, schmuck sein, daher in Hiph. durch Schmuck sich auszeichnen (s. Hirzel zu Hos. 13, 15). Die Formen פרא und פאר, letzteres in Pi. zieren, verherrlichen, scheinen ziemlich gleichbedeutend und darum mit einander verwechselt worden zu sein, vergl. פֹּרֹאת Ez. 31, 8 und פֹּארֹת Ez. 31, 5 und Jes. 10, 33 פֻּארָה von den Zweigen als Schmuck des Baumes. Bei einem solchen Subst., wo das א des Stammes am Ende hatte weichen müssen, trat es dann um so leichter an die Spitze des Wortes, vergl. אֲפֵר, Kopfputz, = פְּאֵר. Demnach bedeutet "אפ jedenfalls ein Schmuck- oder Pracht-Stück, ein Prachtgeräthe, was als Synonym von מטה hier um so mehr passt, da hier Alles darauf angelegt ist, die Pracht der nächsten Umgebung Salomos zu zeigen. עשה mit לְ, sich etwas anschaffen oder verschaffen, vergl. Gen. 31, 1, Dt. 8, 17. 18; 12, 5, vergl. oben zu 1, 11. — Dieses Geräth war aus verschiedenem Holz vom Libanon (Cedern und Cypressen, vergl. 1, 17, I. Kön. 5, 10; 6, 15; 7, 2), daher der Plur. עֲצֵי, sowie es sich aus dem Folgenden von selbst versteht, dass das ganze Gestell aus Holz gefertigt war, und Gold, Silber und Purpur daneben nur als der Beleg desselben erwähnt werden.

Vers 10. עמודים könnten zwar Säulen einer Sänfte sein, wie die auratae columnae einer königl. Sänfte bei Curt. IX. 8, 26, wenn hier an eine Sänfte gedacht werden könnte, sie können aber auch von den Füssen eines Ruhbettes verstanden werden, indem עמוד überhaupt das heisst, worauf etwas steht; vergl. Thenius zu II. Kön. 11, 14; 23, 3, sowie auch unser Dichter 5, 15 die Schenkel עמודים nennt. Aehnlich kommen silberne Füsse eines Tisches, Juv. XI. 128 und *κλῖναι ἀργυρόποδες* Xenoph. exp. Cyr. IV. 4, 21. Athen. II. 9 vor, und Füsse musste ein Ruhbett haben, weil es nicht nur zum Liegen, sondern auch zum Sitzen diente, Gen. 47, 31; 48, 2. besonders 49, 33, I. Sam. 28, 23, Amos 3, 12, besonders beim Essen, Ez. 23, 41. — Unter רפידה verstehen noch Hgstb. und Hitzig, nach LXX *ἀνάκλιτον*, Vulg. reclinatorium, die Rücklehne, dagegen Ew., Magn. u. A. den Sänftenhimmel. Allein das Vb. רפד hat in Pi. stets nur die Bedeutung: „durch Unterbreiten aufrecht erhalten (s. zu 2, 5) und steht daher nament-

*) Aehnlich formiren sich die Particc. כְּשׁוּרִי für כשורא, עֲשׁוּרִי für עשורה durch Ersetzung des א durch י —.

lich vom Unterbreiten des Lagers, auf welchem man ruht, Ijob 17, 13; 41, 22. Daher muss רְפִידָה etwas zum Lager Untergebreitetes, eine Unterlage bedeuten, wie es auch der Syr. annähernd durch Lager, Decke, Vers. Ven. durch κατάστρωμα übersetzt; man vergleiche das verwandte מַרְבַדִּים, Decken, Spr. 7, 16, von רבד. Doch ist hier, bei einem auf Füssen stehenden Geräth nicht an eine auf den Boden gebreitete Decke zu denken, sondern an den auf Füssen ruhenden und mit Goldblech belegten Boden des Ruhbetts, auf welchem ausserdem die nachher erwähnten Purpurdecken lagen. Die Beschreibung geht von unten nach oben (vergl. 7, 2 ff.); erst werden die Füsse, dann die von ihnen getragene vergoldete Unterlage, dann die darauf liegenden Decken und endlich die auf diesen sitzende Jungfrau erwähnt. — Dass das Wort מֶרְכָּב hier nicht einen Wagen bedeuten könne, erhellt schon daraus, dass daran Füsse erwähnt werden und dass es aus Purpur besteht. Wie daher dies Wort Lev. 15, 9 von alle dem steht, was zum Sitzen dient, so muss es auch hier das bedeuten, worauf man unmittelbar sitzt = מְקוֹם הַשֶּׁבֶת I. Kön. 10, 19, und weil hier aus Purpur bestehend, so dürften darunter nicht sowohl Polster, von denen sonst nirgends die Rede ist, sondern Decken gemeint sein, die über die harte Unterlage des Ruhbetts gebreitet waren, vergl. Richt. 5, 10; Spr. 7, 16, Amos 3, 12. Mit solchen Ruhbetten scheint grosser Luxus getrieben worden zu sein, wie denn auch bei Amos 3, 12; 6, 4, vergl. Ez. 23, 41, elfenbeinerne Ruhbetten mit kostbaren Decken belegt, erwähnt werden. — Nach dieser Beschreibung der Umgebung und Beschaffenheit des Salomon. Ruhbetts lenkt nun in Vers 10[d. e] und Vers 11 der Dichter zur Erwähnung der Personen ein, die darauf sichtbar sind und somit zur eigentlichen Beantwortung der Vers 6 aufgeworfenen Frage. — Der Gleichmässigkeit wegen muss zunächst festgehalten werden, dass das Suffix in תּוֹכוֹ nicht etwa blos auf den vorhergehenden Sitz (Ges. thes. s. v. רצף) oder auf den Purpur (Magn., Hitz. u. A.), sondern wie bei den drei vorhergehenden Worten auf das ganze Ruhbett zu beziehen ist. Die Mitte des Ruhbetts nämlich ist die eigentliche Stelle zum Sitzen darauf, im Gegensatz zu dem Kopfende, worauf man beim Liegen das Haupt legte, Gen. 47, 31; 48, 2, und zu dem untern Ende, wo die Füsse ruhten, vergl. Gen. 49, 33.*) Dass bei dem Sitz eines solchen Ruhbetts nicht von einem Steingetäfel oder Steinpflaster, רִצְפָּה (Ez. 40, 17. 18, vergl. II. Kön. 16, 17, II. Chr. 7, 3, Esth. 1, 6) die Rede sein kann, versteht sich von selbst; die Aehnlichkeit mit einem solchen und der Person, die mitten auf dem Ruhbett sich befindet, muss also darin liegen, dass diese es wie ein kostbares Steingetäfel bedeckt; somit drückt hier das Vb. רצף den Begriff des Bedeckens und zwar als etwas Kostbares, als eine Zierde oder Schönheit aus, wodurch angedeutet ist, dass die

---

*) In Amos 3, 12 sind die יֹשְׁבִים בִּפְאַת מִטָּה die am Rande des Ruhbetts Sitzenden, insofern die Füsse über den Rand desselben herabhängen. פֵּאָה ist überall, auch Lev. 29, 9, der äusserste Rand.

auf dem Ruhbett sitzende Jungfrau dasselbe ebenso ziere, wie das Steingetäfel aus kostbaren Steinen (Esth. 1, 6) den Fussboden eines Palastes. Dies Vb. ist offenbar hier eben darum gewählt, um solchen Nebengedanken zu erwecken, da Alles hier Pracht und Glanz athmet. Mit einer Liebe von Jerusalems Töchtern. Abzuweisen ist hier zunächst die Erklärung, welche אהבה adverbialiter nimmt und entweder „von den Töchtern Jerusalems" unmittelbar mit dem Partic. רצוף verbindet, als wären die Töchter Jerusalems unmittelbar die das Ruhbett Bedeckenden oder Schmückenden, wobei מן beim Passiv die handelnde Person einführen würde (was schon zu 1, 2 als unzulässig erklärt ist) oder wobei man mit Luther übersetzt: „lieblich gepflastert um der Töchter Jerusalems willen," während doch אהבה nicht, wie etwa אֲהָבִים Spr. 5, 19; 7, 18; „Lieblichkeit", also auch im Accus. nicht „lieblich" heissen kann; und ebensowenig kann man mit Umbreit übersetzen: „aus Liebe zu den Töchtern Jerusalems". Die Stellung des Accus. אהבה beim Partic. Pass. zeigt vielmehr, dass er als der Gegenstand zu nehmen ist, von welchem das Ruhbett bedeckt oder geziert ist, wie denn die Vbb. des Bedeckens im Activ. einen doppelten Accusat. und darum auch im Pass. noch den der Sache bei sich haben, Ew. Lehrb. §. 283 b. 284 c. Das מן vor בנות dagegen kann, wie in 1, 2; 3, 6 nur partitiv genommen werden: „geziert mit einer Liebe aus der Zahl der Töchter Jerusalems" (Döderl., Ew.), nicht aber „geziert mit der Liebe der", d. i. mehrerer Töchter Jerusalems (Hgstb. *). Das Wort אהבה ohne Artikel wird auch 7, 7 von einer Person, nämlich Sulamit gebraucht, und „eine Liebe", eigentlich „ein Lieben", steht daher offenbar für „eine Liebende", sowie in 2, 7; 3, 5; 8, 4 האהבה, das Lieben, für „die Liebenden" steht. Man hat daher auch nicht Ursache, hier dafür אֹהֲבָה (vergl. Hos. 9, 10) oder אֲהֻבָה (vergl. Hos. 3, 1, Dt. 21, 5, Neh. 13, 26 und LXX zu II. Chr. 20, 7) zu punctiren. Der unbestimmte Ausdruck scheint hier gewählt zu sein, weil der Sprechende die Person nicht genauer bezeichnen kann oder will. — Aber nicht nur eine Liebende sitzt auf Salomos Ruhbett, sondern offenbar sitzt er selbst neben ihr, daher an die Beschreibung dieses Ruhbetts ohne Weiteres der Aufruf in Vers 11 geknüpft wird, um anzudeuten, dass auf demselben noch etwas zu schauen sei.

Vers 11. Ueber die Form צְאֶינָה wegen des beabsichtigten Gleichklangs mit רְאֶינָה für צֶאינָה, s. Hitzig und Ew. Lehrb. §. 198 b., 116 b. c., wie auch דֵּעָה, Spr. 24, 14 nach רְאֵה gebildet ist. Die Präpos. בְּ bei רְאֶה ist hier ganz an ihrem Orte, indem sie das Interesse oder Wohlgefallen andeutet, mit welchem man auf etwas hin-

---

*) Somit ist bei fehlendem Artikel auch Hengstenbergs Bemerkung ohne Grund: „Eine Mehrheit von Bräuten des himmlischen Salomo tritt uns, wie hier, auch Ps. 45 entgegen." Es ist vielmehr mit אהבה wie mit דוד (statt ידוד), das eigentlich auch Liebe, dann ein Geliebter heisst; beide Abstracta sind offenbar vom Dichter absichtlich gewählt, um mit den Benennungen der activen und passiven Liebe Sulamit und Salomo als Repräsentanten der Liebe überhaupt darzustellen.

schaut. — Offenbar hätte der Dichter nur das Verständniss erschwert, wenn er, nachdem er anderwärts den Namen „Töchter Jerusalems" als stehende Bezeichnung für „Frauen am Hof" beliebt, hier nun zum Unterschied für die gewöhnlichen Einwohnerinnen der Stadt gerade den Namen „Töchter Zions" gewählt hätte. Umgekehrt würden ja gerade die Hoffrauen weit passender „Töchter Zions" genannt worden sein, wie diese ja auch Jes. 3, 16, vergl. Vers 14, 15, die dem Königthum näher stehende Aristokratie repräsentiren. Die Töchter Zions sind vielmehr hier die Bewohnerinnen des Zion und repräsentiren somit die dem königlichen Palaste zunächst Wohnenden, versetzen also auch die Scene an und in diesen. — Die Krönung Salomos durch seine Mutter ist, wie Döpke richtig bemerkt, nicht darauf zu beziehen, dass sie ihm nach I. Kön. 1, 11 ff. das Königreich verschaffte, mit dessen Uebernahme ihm auch die Krone übergeben wurde, vergl. II. Sam. 1, 10; 12, 30, II. Kön. 11, 12, und nicht erst bei seiner Vermählung; auch ist daher die Krone hier nicht Sinnbild der Herrschaft, nicht die eigentliche Königskrone, wie denn überhaupt für diese bei den israelitischen Königen; wie für den Kopfschmuck der Hohenpriester (Ex. 29, 6), das eigentliche Wort נֵזֶר ist, s. obige Stelle und Ps. 132, 18, und dagegen nur die Kronen auswärtiger Könige עטרה genannt werden, II. Sam. 12, 30. Erst später fällt dieser Unterschied weg, Ps. 21, 2, Jer. 13, 18, Ez. 21, 31. Vielmehr ist die Krone hier jedenfalls Freudenfest- und Hochzeitskrone, wie denn wenigstens die spätere Sitte es bezeugt, dass ausser der Braut auch der Bräutigam eine Art Krone oder Kranz trug, s. Sotha IX. 14, Selden. ux. Ebr. II. Fol. 139 sq. J. F. Hirt de cor. ap. Hebr. nuptial. sponsi sponsaeque. Jen. 1748. Und wiederum ist man nicht berechtigt, hier an dieselbe Hochzeitskrone zu denken, welche Salomo bei der Vermählung mit der Aegyptierin getragen (I. Kön. 3, 1), indem, wie Hitzig sagt, die neue Liebe einer neuen Krone werth war, und man ja mit gleichem Rechte bei einem Salomo hier an eine Vermählung vor der mit der Tochter Pharao denken kann. Dass übrigens Salomos Mutter ihm diese Krone aufgesetzt, hat wohl weniger seinen Grund darin, dass sich überhaupt Frauen solcher Putzangelegenheiten sorglicher annehmen, sondern es lag entweder in der Sitte jener Zeiten, dass die Mütter ihre Söhne bei ihrer Hochzeit schmückten, oder es soll andeuten, dass auch Salomos Mutter diese Vermählung gebilligt habe, vergl. 6, 9; 8, 5. — Der Ausdruck שִׂמְחַת לִבּוֹ findet sich auch Eccl. 5, 19, die Freude des Bräutigams über seine Braut, Jes. 62, 5, Joh. 3, 29, sowie vielleicht unsere Stelle auch in Jer. 13, 18, Thren. 5, 15. 16 wiederklingt.

II. Theil, c. 4, 1—5, 1. Gespräch der Vermählten.

I. und II. Strophe, c. 4, 1—7.

Diese beiden Strophen, durch die Anrede „meine Freundin" als ein besonderes Theilganzes bezeichnet und am Anfang und Ende durch die Worte: „hinter deinem Schleier" und überhaupt durch fast

gleiche Worte begrenzt (vergl. die Strophe 2, 10[b] und 13[c]) schildern in der ersten Strophe 5 Körpertheile (Augen, Haar, Zähne, Mund und Wangen) nach ihrer Schönheit, in der 2. Strophe 2, Hals und Brüste, also zusammen sieben, wodurch angedeutet ist, dass mit der 1. Strophe nur ein kleinerer, in beiden zusammen zwar ein grösserer, aber doch immer nur ein Theil dieser Schönheiten erwähnt ist, vergl. Einl. §. 1.

Vers 1. Die ersten beiden Verszeilen sind wörtlich aus 1, 15 wiederholt, und zwar offenbar absichtlich. Theils wurde durch solche Wiederholungen überhaupt vermieden, dass das H. L. in zusammenhangslose Lieder auseinander falle (Hgstb.), wie dies namentlich der Zweck mehrerer Refrains ist, welche Anfang oder Ende grösserer oder kleinerer Abschnitte markiren (s. Einl. §. 1) theils dienen sie, wie hier am Anfang der Rede, offenbar dazu, die sprechende Person als dieselbe zu bezeichnen, welche früher dieselben Worte ausgesprochen hat, wie 6, 10; 8, 5, vergl. 3, 6; 6, 4 ff. und 7, 2 ff., vergl. 4, 1 ff.; 7, 11, vergl. 2, 16; 5, 2 ff., vergl. 2, 8 ff., sowie hier dadurch überhaupt an den Dialog in 1, 9 – 2, 7 angeknüpft wird, s. Vorbemerkungen. — Hinter deinem Schleier. Das Wort צמה haben schon die alten Uebersetzungen (LXX κατακάλυμμα, Symm. κάλυμμα, Syr. velum) richtig als einen Schleier aufgefasst, vom Stammworte צמם chald. bedecken, צַמְצֵם, verhüllen, verschleiern, Targ. Gen. 38, 15; 24, 65. Dass es in diesem Sinne auch Jes. 47, 2 gebraucht ist, zeigt die daselbst unmittelbare Verbindung der Worte גלי צמתך mit חשפי שבל, sowie auch Nah. 3, 5, Jer. 13, 22 sich ergiebt, dass גלה = חשף ist, s. Gesen. zu Jes. a. a. O. Diese Art von Schleier ist wohl nicht verschieden von dem צעיף Gen. 24, 65; 38, 14 und von der, wie sie Niebuhr (Reis. in Arab. I. S. 164. Tab. XXIII. Fig. 48) am Sinai sah, indem derselbe um die Stirn gebunden nur die Augen und den obern Theil der Wangen frei lässt. Aber wäre dies auch nicht, so darf man doch darum nicht jenes Wort durch Haarflechten (Hgstb.) oder Locken (Ew. und Umbr.) übersetzen.*) Denn dass hier trotz des verdeckenden Schleiers alle Theile des Hauptes beschrieben werden, ist nicht anders, als wenn 5, 14. 15; 7, 2 ff. Körpertheile beschrieben werden, die von den Kleidern verdeckt zu sein pflegen. Dagegen müsste es auffallen und wäre ganz gegen die Gewohnheit des Dichters, wenn ausser den Vers 1[de] beschriebenen Haaren auch noch die Zöpfe oder Locken besonders genannt sein sollten und der Vergleich der Haare mit einer am Gilead weidenden Ziegenheerde lässt eher an wallendes Haar, als an Zöpfe denken, vergl. 7, 6. — Die dem H. L. eigene Bezeichnung מִבַּעַד לְ ist nicht = מִסָּבִיב, sondern es heisst eigentlich: „von hinten her gesehen im Verhältniss zu etwas“, also hier: „von hinten her im Verhältniss zum Schleier, d. i. hinter deinem Schleier. Daher ist es von dem einfachen בעד verschieden. Dies ersieht man aus dem

*) Selbst das verwandte Nom. צַמִּים, Schlingen, kann ebenso gut vom Bedecken = Ueberwerfen den Namen haben, als mit dem arab. flechten oder binden verwandt sein.

Verhältniss von מִתַּחַת לְ zu dem einfachen תחת Gen. 35, 8, indem durch das erstere nur die Lage eines Gegenstandes durch die des andern bestimmt wird, vergl. Gen. 1, 7, Ex. 30, 4, durch das andere aber das unmittelbare, völlige Bedecktsein des untern Gegenstandes von dem oberen. So steht also auch בְּעַד, wo eine Sache insofern hinter der andern ist, als sie von letzterer völlig und unmittelbar bedeckt wird, daher besonders bei den Vbb. des Verschliessens, Gen. 7, 16, Richt. 3, 22; 9, 51, so auch hinter dem Fenster, Richt. 5, 28, Amos 9, 10 (wo die Feinde als den Rückzug abschneidend gedacht werden); מִבַּעַד לְ aber steht nur, wo blos die Lage einer Sache hinter einer andern, hier der Augen hinter dem Schleier, bezeichnet wird, ohne dass sie gerade durch diese verdeckt ist. Darum ist aber auch nicht zu übersetzen „hinter deinem Schleier hervor“, weil dies die Richtung nach dem Sehenden, nicht nach dem Schleier zu, bezeichnen würde. — Das Vb. גלש heisst nicht aufsteigen (Hgstb.), was schon die durch מִן angedeutete Richtung von oben nach unten bei Bergen (vergl. Vers 8) verbietet*), sondern nach dem Arab. eigentlich sitzen, also hier: „die am Gilead herab lagern“ (s. Hitzig). Der Vergleich liegt theils in der Schwärze der Haare, vergl. 1, 5, welche Farbe der Haare auch 5, 11 gerühmt wird und bei den Orientalen die gewöhnliche ist, s. Magn. S. 85, theils in dem Herabwallen eines langen Haares (דלת, 7, 6), so dass der Gilead selbst mit dem Haupte, das schwarze herabwallende Haar aber mit den am Gilead herab lagernden Ziegen in Parallele gesetzt wird, was um so näher lag, da das Wort ראש auch den Gipfel eines Berges bezeichnet, vergl. 4, 8. Ein ähnlicher Vergleich ist 7, 6, s. die Erklärung zu dieser Stelle. Verfehlt ist es offenbar, wenn Hengstenberg hier Ziegen versteht, die vom Gilead weg nach Jerusalem zum Opfer getrieben werden. Der Gilead galt übrigens als besonders zur Viehzucht sich eignend, Num. 32, 1, Mich. 7, 14, Jer. 50, 19, wie auch noch neuere Reisende dieses Gebirge wie mit Heerden übersät fanden, s. Arvieux II. 638. Winer Realw., Rosenm. Alterthumsk. I. S. 124 ff.

Vers 2. Die Ziegenheerde führt auf die Schaafheerde, die Schwärze der Haare auf das Weiss der Zähne, und wie bei den Haaren der Vergleich 2 Eigenschaften hervorhob, an die auch bei den Augen (die volle Rundung und der Glanz der Pupille im reinen Weiss) zu denken ist, s. zu 5, 12, so weist auch der der Zähne mit einer Heerde geschorener und gewaschener Schaafe, aus lauter Zwillingen bestehend, auf das glänzende Weiss und die Vollständigkeit der Zähne hin. Reine und weisse Zähne sind bei den Orientalen sehr beliebt, weshalb sie dieselben bald mit Perlen, bald mit Silber, bald mit dem Hagel u. a. m. vergleichen, s. v. Bohlen, Comment. zu Montenabbi S. 54, Hartm. Ideal w. Schönh. S. 109 ff. 163 und Magn. Unserem Dichter lag wegen der vorhergenannten Ziegenheerde der Vergleich mit geschwemmten Schurschaafen (קְצוּבוֹת sc. רחלים, vergl. 6, 6) am nächsten, die allerdings nach der Schur geschwemmt (was nach Columella VII. 4 am

*) Man vergl. Virgil. ecl. I. 77 pendere procul de rupe.

4. Tage nach derselben geschehen soll, vergl. Virg. Ge. 1, 3), und eben der Wäsche entstiegen, am weissesten erscheinen. — Um aber die lückenlose Vollständigkeit der Zähne zu bezeichnen, denkt sich der Dichter das ganze Gebiss als eine Heerde Schaafe, deren jedes zwei Junge hat (διδυμοτόκος ist), wodurch die jedesmal sich entsprechenden obern und untern Zähne angedeutet werden, so dass also weder in der einen oder andern Reihe ein Zahn noch hie und da beide sich entsprechenden Zähne fehlen; denn „kinderlos ist keines und allesammt tragen Zwillinge." Da שכל in Kal stets „kinderlos werden" und das Part. Paul „kinderlos" (Jes. 49, 21) heisst, so kann man letzteres hier nicht mit Meier „ein seines Zwillingsbruders beraubtes" übersetzen, und ebensowenig ist das Part. Hiph. מַתְאִימוֹת zwillingsweise oder doppelt erscheinend; vielmehr ist die Sache so zu fassen, dass zu jedem Zahnpaar gleichsam eine verborgene Zahnmutter gedacht wird. Dass die ägypt. Schaafe meistens jedesmal 2 Lämmer werfen, s. bei Magnus; in Bezug auf die Ziegen Colum. VIII. 6, vergl. Steph. B. unter Ἀδρία. Das Suffix. Masc. in שַׁכֻּלָם; obgleich zu קצובות gehörig, und die Form שַׁכֻּלָה statt שַׁכֻּלָה (Jes. 49, 21) haben beide jedenfalls ihren Grund darin, dass ein möglichster Gleichklang beider Worte bewirkt werden sollte (vergl. 6, 6), was dann auch auf בָּהֶם wirkte. Ueber das Vorherrschen des Mascul. Suffix. s. Ew. Lehrb. §. 184 c.

Vers 3. Wie die Augen, die Zahnreihen und Wangen, an sich ein Doppeltes, vom Dichter auch immer nach 2 Eigenschaften aufgefasst sind, so können auch hier Lippen und מדבר nur einen Teil des Hauptes, aber nach 2 Eigenschaften bezeichnen; daher auch hier שפתות nicht, wie sonst gewöhnlicher, im Dual, sondern im Plural (wie Ps. 45, 3; 59, 9, Jes. 59, 8) steht, weil die Lippen hier als eine aus mehreren Theilen bestehende Einheit neben dem מדבר, nicht aber als etwas Doppeltes aufgefasst sind. Eben darum kann unter מדבר nicht die Rede (LXX, Vulg., Syr., Hgstb. u. A.) verstanden werden, da nur Körpertheile beschrieben werden, sondern es muss ein Werkzeug des Redens (vergl. über ähnliche Nomina verbal. Ew. Lehrb. §. 160 c.) damit bezeichnet sein, jedoch nicht der ganze Mund, sondern die Lippen selbst, die nach ihrer äussern Lieblichkeit mit einem Carmoisinband verglichen und als Werkzeug der Rede lieblich genannt werden, weil die Rede selbst lieblich ist, vergl. 2, 14. Der Sinn ist also der: Deine Lippen sind als Körpertheile schön wie ein Carmoisinband, als Redewerkzeug lieblich um der Lieblichkeit der Rede willen. Als Werkzeug der Rede werden die Lippen auch anderwärts oft aufgefasst, z. B. Ex. 6, 13, Ps. 34, 14; 51, 17, Jes. 6, 5; 29, 13 u. ö. An Gaumen oder Zunge ist bei מדבר eben schon darum nicht zu denken, weil dann 2 Theile mit je nur einer Eigenschaft genannt würden, während in dem ganzen Stück 4, 1—7 je einem Körpertheile 2 Eigenschaften beigelegt werden. Auch ist hierbei zu beachten, dass sonst im H. L. in einem Verse nirgends 3 Körpertheile gerühmt werden, wie denn ebendeshalb auch 7, 5 in 2 Verse zu spalten ist. Uebersetzen freilich lässt sich hier das Wort מדבר nicht wohl anders als „Mund". — Allerdings

bezeichnet das Wort רקה gewöhnlich die Schläfe, eigentlich das Dünne (Femin. von רק, dünn), weil dünn an Fleisch, vergl. Gen. 41, 19, wie denn auch Jael (Richt. 4, 21; 5, 26) diesen Theil des Kopfes als den für den Mord geeignetsten auswählt. Aber auch der obere Theil der Wangen ist dünn an Fleisch und konnte daher auch רקה genannt werden, so dass hier offenbar, wie der Vergleich zeigt, die obere Wange für die ganze Wange der Abwechselung halber steht, wie 1, 10; 5, 13 für diese לחיים gebraucht ist, vergl. Symm. *αἱ παρειαὶ*, Vulg. genae tuae. Den Vergleich bietet aber nicht die innere Seite einer zerschnittenen Granate, wo „ein schönes Roth aus Gelb und Weiss hervorspiele" (Döpke), denn die röthlichen Samen der Granate, welche in einem gelben Brei liegen (Lenz, Naturgesch. IV. S. 305 f.) dürften eben kein sehr passender Vergleich für die Schönheit eines Körpertheils sein, wohl aber die äussere Seite einer Granatenhälfte, indem beide Wangen wegen ihrer Rundung und frischen rothen Farbe mit 2 aufliegenden Granatenhälften (פלח im Singul., weil רקה im Sing. steht) verglichen werden, wie denn auch 5, 10 das frische gesunde Roth des Gesichts an Salomo gerühmt wird. — Die aus Vers 1[c] wiederholten Worte „hinter deinem Schleier" werden ohne Grund von Meier für einen späteren Zusatz erklärt. Sie dienen am Schluss der ersten Strophe zum Merkmal, dass hier ein Ruhepunkt in der Aufzählung der körperlichen Schönheiten, nämlich das Ende der 5 Schönheiten des Hauptes Statt finde, ganz in derselben Weise, wie Vers 7 (vergl. Vers 1[a]) die ganze Strophengruppe und mit ihr alle darin gerühmten Schönheiten abschliessen.

Vers 4. Die vollere Schreibart דויד ist gerade bei den älteren Propheten im Reiche Israel (Am. 6, 5; 9, 11, Hos. 3, 5), dann auch bei Zachar. 12, 7. 8. 10. 12; 13, 1 beliebt und ward dann von den spätesten Schriftstellern, Esra, Nehem. und dem Chronisten wieder aufgenommen. Der Thurm Davids kann als solcher nicht wohl mit dem Local, wo Salomo die goldnen Schilde unter den Schutz der Trabanten stellte und das mit dem von ihm erbauten Palaste zusammenhing (I. Kön. 10, 16, vergl. 7, 2; 14, 26 f.), also auch nicht mit dem Neh. 3, 25. 26 erwähnten Thurme, der in der Nähe des von Salomo erbauten Königshauses zu suchen ist, identisch, sondern muss in der Nähe der alten Davidsburg an der Ostseite des Zion befindlich gewesen sein. Und eben dahin, in die Nähe des Bezirks Bethzur und der Gräber Davids, so dass es den Aufgang zur Davidsstadt beherrschte, setzt Nehem. 3, 16 das בית הגבורים, welche Benennung auffallend mit unserer Stelle stimmt; vergl. Thenius Anh. zu den Büchern der Kön. §. 7. Und da dies Gebäude hier מגדל genannt und noch zu Nehemia's Zeit erwähnt wird, so war es wahrscheinlich ein Festungswerk, welchen Zweck auch das בָּנוּי לְתַלְפִּיּוֹת anzudeuten und wofür es auch Ezechiel, der c. 27, 11 offenbar auf unsere Stelle anspielt, angesehen zu haben scheint. Einer gleichen Auffassung mögen auch die älteren Uebersetzungen folgen, indem sie das Wort תלפיות durch *ἐπάλξεις* (Aq. und Gr. Venet.) oder *εἰς ὕψη*, al. *εἰς ὕψος* (Symm.) oder propugnacula (Vulg.) wiedergeben, wobei sie ihrer Sache nicht sicherer als die das hebräische Wort bei-

behaltenden LXX gewesen zu sein scheinen. Unter den jüd. Erklärern vermuthet Ja. einen Sing. תַּלְפִּית, ähnlich wie תַּבְנִית und תַּכְנִית, Ki. dagegen hält es für zusammengesetzt aus תֵּל (תֵּל stat. constr. wie קֵץ־ und צֵל) und פִּיּוֹת, worin mehrere Neuere übereinstimmen, indem sie an einen aufgeworfenen Erdhügel der Schneiden oder Klingen (vergl. חלקת הצורים II. Sam. 2, 16), einen solchen, worin solche Waffen sich befinden (vergl. Plin. H. N. XXXV. 14 [48]: Spectat etiam nunc speculas Hannibalis Hispania terrenasque turres jugis montium impositas, s. Hitzig) oder an ein aufgeworfenes Erd-Bollwerk zum Schutz der Eingänge (פיות, Mündungen = Eingänge, Thore) denken (Meier). Der Ableitung von תֵּל steht aber das entgegen, dass von einem aufgeworfenen Hügel gewiss eher סלול als בנוי gesagt worden sein würde. Vielmehr ist das Wort entweder wie תלתלים 5, 11 von תלל und פיות (Waffenhäufung = Rüstkammer, Zeughaus) abzuleiten und das Vb. תלה ist nachher nur des Gleichklangs wegen gewählt, welche Bezeichnung für ein Aufbewahrungshaus für allerlei Waffen am besten passt; oder es ist anzunehmen, dass der Dichter, da er sich eines so ungewöhnlichen, wahrscheinlich von ihm selbst erst gebildeten Wortes bediente, es nun auch in den folgenden Worten erkläre, indem er als das Characteristische dieses Gebäudes angebe, dass daran die Waffen der Helden hingen. Somit wäre es dann aus תלה, hangen, und פיות, welcher Plur. Rich. 3, 16 und Spr. 5, 4 von den Schneiden des Schwertes (daher auch Ps. 146, 9 פיפיות vom zweischneidigen Schwert) und Jes. 41, 15 vom mehrschneidigen oder mehrspitzigen Dreschschlitten steht, zusammengesetzt*) und bedeutete dann eigentlich einen Ort, wo Schneiden oder Spitzen hängen. Die פיות bezeichnen aber die schneidenden und stechenden Waffen, Schwerter und Spiesse, von denen als den vorzüglichern die Bezeichnung des Zweckes jenes Thurmes genommen ist, während dann das Folgende aussagt, dass auch Schilde, also Schutzwaffen daran hingen.**) Somit bedarf es der ohnedies ziemlich gesuchten arabischen Ableitungen des Wortes nicht, die sich bei Ewald und Heiligstedt finden, während Hahns Ableitung von לפה = לבן, להב, הלב, Alabasterstücken, sich mit בָּנוּי לְ gar nicht vereinigen lässt. — Die wahre Bedeutung des Wortes שֶׁלֶט muss den griechischen und lateinischen Uebersetzungen völlig unbekannt gewesen sein. Denn während es LXX hier *βολίδες* = שִׁלְחֵי, wahrscheinlich wegen תלפיות übersetzen, geben sie es II. Sam. 8, 7 durch *τὸν χλιδῶνα*

*) Eine ähnliche Zusammensetzung ist wohl פְּתִיגִיל, s. Gesen. zu Jes. 3, 24; vergl. Ew. Lehrb, §. 270.

**) Als Inbegriff einer vollständigen Waffenrüstung sind II. Chr. 23, 9. II. Kön. 11, 10, Richt. 5, 8 Schild und Lanzen genannt; dagegen steht Spr. 6, 11 Schildträger überhaupt für Bewaffneter, und ebenso H. L. 3, 8 Schwertführer. — Da nun aber Schwerter und Lanzen nicht aufgehängt wurden, wie die Schilde, so ist jedenfalls die Ableitung des Wortes תלפיות von תלל, aufhäufen, vorzuziehen, während dann das Partic. תלוי des Gleichklangs halber für das Aufbewahren der allerdings an ihren Handhaben aufgehängten Schilde gebraucht wurde.

und I. Chr. 18, 7 durch τοὺς χλοίους = חֲלָאֵי, vergl. H. L. 7. 2, vielleicht im Rückblick auf Richt. 8, 28 conjecturirend, dann II. Kön. 11, 10 durch τοὺς τρισσοὺς = שָׁלִשֵׁי, in der Parallelstelle II. Chr. 23, 9 aber durch τὰ ὅπλα, ferner Jer. 51, 11 und Ezech. 27, 11 durch τὰς φαρέτρας wieder, letzteres wahrscheinlich in falscher Auffassung von מִלְאוּ, welches Vb. Zach. 9, 13 (vergl. II. Kön. 9, 24) vom Bogen gebraucht wird und wahrscheinlich das Ergreifen des Schildes an den inneren Handhaben bedeutet. Aehnlich ist es bei Vulg., die Jer. 51, 11 und wahrscheinlich von dieser Stelle geleitet, auch Ez. 27, 11, I. Chr. 18, 7 pharetras, dagegen II. Sam. 8, 7, II. Kön. 11, 10 (nach πανοπλία Symm.) arma, und an unserer St. nach Aq. armatura, jedoch auch einmal II. Chr. 23, 9 scuta hat. Die Uebersetzungen arma, armatura, πανοπλία geben offenbar nur das unbestimmte Allgemeine, daher sich nur mit geringem Grunde Thenius (zu II. Sam. 8, 7) für die Bedeutung „Rüstung, Armatur" entscheidet. Der Syr. hat Schelet in allen, der Chald. an 4 Stellen beibehalten, und dass letzterer namentlich es nicht aus Unkenntniss der Bedeutung gethan hat, dürfte daraus hervorgehen, dass er in anderen Stellen, wie I. Chr. 18, 7, II. 23, 9 dafür עֲגִילַיָא und תְּרִסִין d. i. scuta hat, sowie dass Targ. Jer. 13, 23 die schildartigen bunten Flecken des Panthers durch שלטי רקמתיה und Jes. 3, 18 das hebr. Wort שביסים, Sonnchen, durch שלטוניא wiedergiebt. Demnach dürfte das Wort ursprünglich ein aus Aram stammendes und vielleicht erst in der II. Sam. 8, 7 erwähnten Zeit nach Palästina gekommenes sein, und sowohl aus jenen Uebersetzungsstellen des Chaldäers als auch aus der Nebeneinanderstellung der שלטים und מגנים dürfte als ziemlich sicher hervorgehen, dass ersteres Wort eine Art von Schilden bedeute. Dafür spricht auch überall der Gebrauch desselben im A. T. Von den Schelatim nämlich, welche David den Syrern abgenommen, wird II. Sam. 8, 7 gesagt, dass sie den Knechten oder Trabanten Hadad Esers anvertraut gewesen wären, wie dies I. Kön. 10, 10 f.; 14, 26. 27 mit den 200 goldenen צִנִּים und 300 goldenen מגנים und den dafür angefertigten ehernen מגנים der Fall war. Und wahrscheinlich waren es dieselben den Syrern abgenommenen Schelatim, welche II. Kön. 11, 10 erwähnt und welchen in der Parallelstelle der Chronik מגנים an die Seite gestellt werden. Auch in unserer Stelle passt die Bedeutung „Schilde" am besten; denn der Vergleich zielt jedenfalls auf einen Halsschmuck, der aus schildartigen, an einander gereihten Scheiben (s. zu 1, 10), nicht aber aus köcher- oder wurfspiessartigen Schmuckstücken bestand (vergl. oben die Erklärung des Targ. zu Jes. 3, 18), wie auch diesen Vergleich jedenfalls Ezech. vor Augen hat, indem seine Beschreibung andeutet, dass die aufgehängten Helme und Schilde die Festung wie eine Jungfrau ihr Halsschmuck zieren. Uebrigens dürfte aus der chald. Uebersetzung durch עגילא (vergl. das hebr. עָגֹל gerundet und עָגִיל Ring) und aus der chald. Uebertragung der Sonnchen Jes. 3, 18 durch שלטוניא und der runden Flecke des Panthers durch שלטי רקמתיה Jer. 13, 23 hervorgehen, dass das Wort שלט den gewöhnlich kleineren runden Schild, zum Unterschied von dem grösseren viereckigen צִנָּה (vergl. I. Kön.

10, 16. 17) bezeichne, was auch die Zusammenstellung mit מגן bestätigen dürfte; s. noch Gesen. thes. p. 1418 und Meier's Wurzelwb. S. 155. Das כֹּל שִׁלְטֵי ist nicht: „alles Schilde kriegerischer Helden“ (Magnus), da nicht הכל oder כלם (vergl. Vers 8) steht, sondern „alle Schilde der Helden“ sc. Davids, vergl. Erklärung zu Vers 7. Somit entspricht כל dem vorhergehenden „Tausend“ als Parallelbegriff einer grossen, aber unbestimmten Gesammtsumme. — Dieser Vergleich mit dem mit glänzenden Waffen gezierten Thurm Davids bezeichnet übrigens den Hals der Sulamit nicht gerade als schlank (Magnus, Böttcher), sondern als hochragend oder stattlich (Hitzig), vergl. 7, 5, so dass ihre Erscheinung wie in 3, 6 als eine majestätische geschildert wird, wie denn auch bei den Hebräern der Hals als Symbol des Stolzes gilt (Ps. 75, 6, Ijob 15, 26, Jes. 3, 16), aber auch als mit einem glänzenden Schmuck geziert, so dass auch hier 2 Eigenschaften, Erhabenheit und Schönheit, neben einander stehen, während in 1, 9. 10 nur die durch den Schmuck erhöhte Schönheit des Halses ins Auge gefasst war.*)

Vers 5. Dass auch der Vergleich der Brüste mit zwei Zwillingsgazellen zwei Eigenschaften andeutet, zeigt der Zusatz „die unter Lilien weiden“ deutlich an. Die nährende Kraft der Brüste (Hengstenberg) interessirt hier schwerlich den Liebhaber, vergl. 7, 9; vielmehr hat wohl der Verfasser von Spr. 5, 18. 19, der unsere Stelle vor Augen hatte, den Sinn derselben richtig getroffen, wenn er in dem Vergleich mit den jungen Gazellen — hier als Zwillinge dargestellt wegen des Brüste-Paares, Vers 2 — die Lieblichkeit findet**), welche den Geliebten erquickt, wie ja unser Dichter selbst 7, 9 deutlich genug erklärt. Somit ist der mächtige Reiz der Brüste, der 8, 10 mit dem eines Festungsthurmes verglichen wird, hier der eine Vergleichungspunkt. Die Lilien aber entsprechen nicht dem Busen des Gewandes, etwa eines rothen (Hitzig), indem hier überall nur von den Eigenschaften der Körpertheile selbst die Rede ist, sondern sie bezeichnen offenbar den Weidegrund, darauf die Gazellen weiden, und da der Vergleich nur auf die Brüste selbst, nicht auch auf die Umgebung geht, so denkt der Dichter jedenfalls bei den Gazellen an die bräunlichen Brustwarzen, in denen nach Ezech. 23, 3. 8. 21 vorzugsweise der Wollust erregende Reiz der Brüste liegt, bei den Lilien aber an die weissen Brüste. Sowie nun aber der Vergleich der Brustwarzen mit den Gazellen-Zwillingen theils die Lieblichkeit, theils aber auch die Zusammengehörigkeit und Gleichheit beider Brustwarzen andeutet, so das Weiden unter Lilien wiederum nicht blos das Weiss der Brüste, sondern auch ihre Lieblichkeit, s. zu

---

*) Möglich wäre es, dass in 1, 10 die תּוֹרִים, im Klange verwandt mit שׁוֹרִים, chald. תּוֹרִין, Rinder, und die חֲרוּזִים, im Klange verwandt mit חֲרוּצִים, Schneiden, Veranlassung zu dem Vergleiche des Halses mit einem, mit Schildern und פִּיוֹת erfüllten Thurme gegeben hätten, so dass die Schilde aus Rindshaut den תורים, die פיות den חרוזים entsprächen.

**) Dies lag um so näher, da צבי sowohl die Zierde als die Gazelle bedeutet, vergl. Winer Realw., Art. Gazelle.

2, 16, daher hier die letztere Eigenschaft doppelt angedeutet ist. Wegen der verschiedenen Schreibart תְּאוֹמֵי hier und תָּאֳמֵי 7, 4, s. Ewald, Lehrb. §. 212 b.

Vers 6. Abzuweisen sind hier sämmtliche bisherige Erklärungen, sofern sie den Zusammenhang zwischen Vers 5 und 7 zerreissen, wie dass Salomo, als er eben mit dem Lobe der Geliebten im besten Zuge und bei den Brüsten angelangt ist, auf den Einfall komme, auf einen Myrrhenberg bei Jerusalem spazieren zu gehen (Umbreit, Döpke)*), oder dass Sulamit dem Geliebten hier beschämt mit Aeusserung eines solchen Vorsatzes unterbreche (Delitzsch), oder dass in Vers 6 Worte des plötzlich erscheinenden Hirten seien, der auf den mit exotischen Wohlgerüchen durchdufteten Zion (sic?) gehen wolle, um seine Geliebte zu befreien (Hitzig), oder dass die Braut hier ihren Entschluss äussere, auf den Tempelberg, den Berg der Wohlgerüche, zu gehen, um da in heissen Gebeten die Zukunft des himmlischen Salomo zu erflehen (Hengstenberg), wobei die Anspielung bei מֹר auf מוריה nach Ibn E. und Ja. nicht verschmäht wird. So zusammenhangslos konnte kein Dichter die verschiedensten Gedanken verschiedener Personen ohne den geringsten nähern Fingerzeig zusammenstellen. Der Dichter ist aber auch hier selbst der sicherste Leiter. Wie das vorhergenannte Gazellen-Zwillingspaar, so sind ihm auch Myrrhe und Weihrauch, und folglich auch der Myrrhenberg und Weihrauchhügel, Geschwister, wie auch Myrrhe und Weihrauch, Vers 14 und 3, 6, neben einander stehen, indem die Myrrhe die Salben, der Weihrauch die Räucher-Essenzen vertritt, sowie erstere auch durch die בשמים neben dem רֵיחַ לְבָנוֹן, Vers 10. 11, oder neben den עֲצֵי לְבוֹנָה, Vers 14, bezeichnet werden, und wie die Lilien als Weidegrund im vorigen Vers ein Bild der Lieblichkeit sind, so sind dem Dichter auch Myrrhe und Weihrauch ein solches wegen ihres Duftes; s. 1, 13; 4, 10. 11. 14; 5, 1. 13. Als gewöhnlicher Ort, wo die Gazellen weiden, gelten dem Dichter aber Berge und Hügel, vergl. 2, 9. 17; 8, 11. Wie nun aber im vorigen Vers die Brüste als der Weideplatz der Gazellen unter dem Bilde der Lilien bezeichnet wurden, so konnten sie auch wegen ihrer Lieblichkeit als Myrrhenberg und Weihrauchhügel gedacht werden, auf welchen Salomo gleich den Gazellen (vergl. 2, 17) weiden wollte, wie denn auch 6, 2 עֲרוּגוֹת הַבֹּשֶׂם und Lilien verwandte Begriffe sind. Und wenn man über diesen Sinn noch zweifelhaft sein wollte, so hebt die Parallelstelle 7, 8. 9 vollends allen Zweifel; denn auch da spricht Salomo, nachdem er den Wuchs und die Brüste der Geliebten gerühmt: „die Palme möcht' ich besteigen und ihre Zweige erfassen" u. s. w. Der Sinn ist also der: „Auf diese Hügel, wo die Gazellen weiden und die mir ein Myrrhenberg und ein Weihrauchhügel sind, will auch ich gehen", nämlich um zu

*) Dies möchte auch insofern unmöglich gewesen sein, da Myrrhe und Weihrauch nur aus dem südlichen Arabien bezogen wurde (Jes. 60, 6, Jer. 6, 20, Mtth. 2, 11), es also Niemandem einfallen konnte, in Jerusalem Myrrhen- und Weihrauchberge zu suchen.

weiden, welcher Zweck durch den Zusatz „bis der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen“ angedeutet wird, indem derselbe an das Hirtenleben in dem Sinne von 2, 17 erinnert. Lag es nun aber schon darum, weil vorher die Brüste als Weideplatz der Gazellen bezeichnet wurden, nahe, sie Berge oder Hügel zu nennen*), so auch, sie als Myrrhenberg und Weihrauchhügel zu bezeichnen, indem die Frauen gern wohlriechende Substanzen am Busen trugen (s. zu 1, 12 ff.), wie auch umgekehrt Sulamit 5, 13 an Salomo dessen Wangen als Salbkrautterrassen und Thürme von Würzkraut rühmt. Auch ist es offenbar für unsere Stelle von Bedeutung, dass 6, 2 Sulamit von Salomo sagt, dass er in seinen Garten gegangen zu den Duftkraut-Hügeln, um in den Gärten zu weiden und Lilien zu sammeln, worein Sulamit offenbar absichtlich eine Zweideutigkeit mit Bezug auf 2, 16 legt. Der Sinn von Vers 6 ist also der: Wie die Gazellen unter Lilien weiden, so möchte auch ich bis zum Abend mich an deinen, um ihres lieblichen Duftes willen mit Myrrhenbergen und Weihrauchhügeln zu vergleichenden, Brüsten weiden.

Vers 7. In den Worten „ganz bist du schön“ deutet Salomo, da er die Schönheiten der Sulamit nur vom Kopf bis zu dem Busen verfolgt hat (vergl. 7, 2—8), an, dass er eigentlich noch vieles Schöne anführen könnte, womit ihm zugleich vorbehalten bleibt, dies abgebrochene Lob zu ergänzen, was eben 7, 2 ff. geschieht. Somit ist hier vom Dichter selbst der Wink gegeben, dass Vers 1—6 nur einen Theil der Schönheiten der Sulamit enthalte, womit auch die Siebenzahl der erwähnten Körpertheile und der Verse harmonirt; s. Einl. §. 1. — Nicht zu übersehen ist übrigens, dass diese Worte auffallende Aehnlichkeit mit II. Sam. 14, 24 haben, sowie dass letztere Stelle hier die umgekehrte, in 7, 2 ff. die gleiche Reihenfolge der Körpertheile veranlasst haben dürfte.

III. bis V. Strophe, Vers 8—5, 1.

Nachdem Salomo in der 1. Strophengruppe an seiner Geliebten die körperlichen Schönheiten vom Haupte bis zum Busen in Vergleichungen dargestellt, zeigt er nun in der 2. Strophengruppe dieses Gesangtheils, welch einen mächtigen Eindruck diese Reize, sowie überhaupt ihre ganze Persönlichkeit auf ihn machen. Wie er Vers 1 und 4, vergl. 1, 11. 15, die Schönheit ihrer Augen und ihres geschmückten Halses gerühmt und letzteren sogar einer mit Waffen gezierten Festung gleichgestellt hatte, so erklärt er Vers 8 und 9, dass schon ein einziges ihrer Augen, ein einziges Schmuckstück ihres Halses ihn so begeistern und ermuthigen könne, dass er mit ihr furchtlos zu den Schlupfwinkeln der Löwen und Parder gehen würde. Und wie sie 1, 2—4 die Süssigkeit seines Kosens und den lieblichen Geruch seiner Salben gerühmt, und den mächtigen

*) Meier erinnert daran, dass auch im Griechischen *μαστὸς* Brust und Hügel (Pind. Pyth. 4, 14), und umgekehrt *βουνὸς*, eigentlich Hügel, bei Spätern auch die Brust bedeutet.

Einfluss dieser Lieblichkeit seiner Person auf alle Jungfrauen geschildert hatte, so erklärt auch er Vers 10 und 11, dass ihr Kosen, ihr Mund und der Duft ihrer Salben und Kleider ihm der süsseste Genuss seien. Ja sie erscheint ihm wie ein ganzer Lustpark voll der süssesten Früchte und der lieblichsten Düfte, dessen Annehmlichkeit noch durch einen frischen Quell rieselnden Wassers gehoben werde und der in ihm ein mächtiges Verlangen wecke, alle diese Lieblichkeit im vollen Maasse zu geniessen (Vers 12—14[b]), was ihm auch gestattet werden soll. Wie also in der ersten Strophengruppe die Schilderung der Schönheit, so ist in der zweiten die Darstellung der Macht derselben über Salomo der rothe Faden, der durch das Ganze geht und alle einzelnen Aeusserungen in Zusammenhang bringt, welcher letztere eben darum bisher so wenig aufgefunden worden ist, weil man jenen rothen Faden nicht bemerkte. Zu bemerken ist noch, dass wie die Anrede „meine Freundin" die erste Strophengruppe begann und schloss (Vers 1 und 7), so die erste Strophe der zweiten Gruppe (Vers 8 und 11) mit der Anrede „meine Braut" beginnt und schliesst, während in den Mittelversen (Vers 9 und 10) die Anrede „meine schwesterliche Braut" steht, welche dann allein am Anfang der zweiten Strophe (Vers 12) und in der Mitte der dritten Strophe (5, 1) gebraucht ist. Dass damit aber keine Verschiedenheit der redenden Personen angedeutet sei, zeigt 5, 1, wo unter der Anrede „schwesterliche Braut" sowohl das Vers 10 als das Vers 11 unter beiden Anreden Gesagte recolligirt wird. Ueber die Ausdrücke כַּלָּה und אֲחֹתִי s. zu Vers 9. Vergleiche noch das in der Vorbemerkung zum IV. Gesange Gesagte, und wegen der Sechs- und Zwölfzahl in dieser Strophengruppe Einl. §. 1.

Vers 8. Nicht unwahrscheinlich ist Meier's Annahme, dass das Wort לְבוֹנָה in Vers 6 des Dichters Gedanken auf den Libanon gelenkt habe, vergl. Vers 11. 14, unbegründet aber die: „Sulamit wolle das Vers 6 gebrauchte Bild nicht verstehen und antworte damit, wie ihr Geliebter sie einst aufgefordert, mit ihm den Libanon und seine Vorberge zu besteigen." — Was sollte hier eine solche Antwort? Und wie verträgt sich solche Richtung nach dem Libanon hier mit der Präp. מִן? — Ueberhaupt ist die Verwirrung gross, welche die bisherigen Erklärungen dieses Verses darbieten; sie haben aber einzig ihren Grund darin, dass man theils den Volunt. תָּבוֹאִי ganz falsch aufgefasst hat, indem man es mit מִלְּבָנוֹן verband und von תָּשׁוּרִי losriss, theils das Vb. שׁוּר mit LXX, Syr., Kstr., Magn., Böttch. u. A. in der Bedeutung „gehen" nahm. Man meinte, Salomo lade die Geliebte ein, zu ihm aus ihrer in den Gebirgen des Libanon liegenden Heimath zu kommen, wobei man vergisst, dass sie ja eben schon bei ihm ist; oder man meinte (Hitzig), der Hirt wolle sie vom Zion herabholen, wobei man aber nicht einsieht, warum dieser hier mit allen Namen der Gebirge des Libanon benannt und als Schlupfwinkel wilder Thiere bezeichnet sein soll, da doch derselbe Hirt ihn Vers 6 Myrrhenberg und Weihrauchhügel geheissen habe. Zudem sieht man nicht ein, wie der Dichter das Vb. שׁוּר in der Bedeutung „herabgehen" gebraucht haben könne, da es

doch recht eigentlich vom „Dahinziehen in Caravanen oder in feierlichem Zuge“ (Ez. 27,25, Jes. 57,9) steht, und somit ירד (vergl. 6,2) weit angemessener gewesen wäre. Dagegen spricht für die Bedeutung „schauen“, welche Num. 23,9 durch das parallele ראה gesichert ist, schon der Umstand, dass unser Dichter hier und öfters mit Ausdrücken in dem Segen Bileams zusammentrifft; s. Einl. §. 7. Indess scheitern wiederum die Erklärungen, welche sich um diese Bedeutung des Vb. שור gruppiren, daran, dass man תָבוֹאִי mit מִלְּבָנוֹן verbindet. Soll nämlich Sulamit vom Libanon herabkommen, und von den Bergen des Libanon sich umschauen (etwa um Salomos Herrschaft mit ihm zu theilen, Herder, Delitzsch, Hengstenberg), so ist dagegen zu erinnern, dass offenbar im Sinne des Dichters die Berge des Libanon und Antilibanon in Bezug auf die Raubthiere in ganz gleichem Verhältnisse stehen, und dass auch das Vb. בּוֹא in der Bedeutung „herabkommen“ schwerlich gebraucht werden konnte, indem es in der Regel das Kommen nach einem Orte hin, im Gegensatz zu יָצָא, bedeutet. Dagegen ist es ganz dem Sprachgebrauch im Allgemeinen und namentlich dem unsers Dichters angemessen, die Vbb. der Bewegung mit einem andern Vb. in der Art zu verbinden, dass sie zusammen nur eine Handlung bezeichnen und zwar besonders bei Aufforderungen, welche dadurch verstärkt werden; man vergl. 2,10. 13 קוּמִי לָךְ וּלְכִי לָךְ, 2,17 סֹב דְּמֵה, 8,14 בְּרַח — וּדְמֵה, s. die bei 2,10 angeführten Beispiele aus anderen Stellen des A. T. und ausserdem בּוֹא כָתְבָהּ Jes. 30,8, wobei die Präpositionsverhältnisse zum Hauptverbo gehören, s. zu 2,3ᶜ. Demnach ist also auch hier תָבוֹאִי nicht von תָּשׁוּרִי zu trennen, wie es die Accentuation thut, und die Präpos. מִן ist überall nicht von בּוֹאִי, sondern vom Hauptverbo תָּשׁוּרִי abhängig, sowie auch das wiederholte אִתִּי und überhaupt alles Andere zu diesem Vb. gehört. Der Sinn ist also einfach der: „Auf, schau mit mir, ja mit mir dich um von den gefahrvollen Bergen des Libanon und Antilibanon, trotz aller Raubthiere, die da hausen.“ Wozu diese Aufforderung an Sulamit ergeht, erhellt aus Vers 9. Dass אִתִּי und מִלְּבָנוֹן an die Spitze gestellt und noch einmal wiederholt werden, deutet an, dass auf beiden Worten die Hauptpointe liegt und somit also Salomo sagen will: „Selbst vom Libanon, von den gefahrvollsten Orten, wenn du bei mir bist, sonst aber nicht, würde ich mich furchtlos umschauen.“ Mit dem Voluntat. will er sagen: „versuche es nur, und du wirst sehen, dass u. s. w.“ — Unter dem Namen Amana kommt II. Kön. 5,12 K'ri*) ein Fluss vor, jedenfalls der Chrysorrhoas der Aeltern und Burada oder Barada der Neuern, s. Lepsius, Ber. aus Aegypten, S. 382ff.; und doch wird hier der ראשׁ אֲמָנָה den Gipfeln des Hermon und Schenir zur Seite gestellt, so dass es scheinen könnte, als ob es auch ein Gebirge mit dem Namen Amana gegeben habe. Indess könnte der Name eines Gebirges, das dem Hermon und Schenir an die Seite gestellt wird, im A. T. nicht wohl un-

*) Ueber das K'tib אבנה (vergl. II Kön. 20,12; 23,33; 12,10; 14,13) s. Hitzig.

erwähnt geblieben sein. Daher ist es wahrscheinlicher, dass ראש אמנה hier das Gebirge, dem der Amanah entspringt, nämlich den Antilibanon, im Allgemeinen bezeichnet, wie ראש auch sonst vom Anfangsorte besonders der Flüsse (Gen. 2, 10; s. das. Knobel) und Strassen (Ez. 16, 25; 21, 24) steht, und dass dann als solcher Ausgangspunkt des Amanah speciell der Schenir und Hermon genannt werden, folglich die Worte: „vom Haupte des Schenir und Hermon" nur ein erklärender Zusatz zu dem „Haupte des Amanah" sind, und darum auch mit diesem nur eine Verszeile bilden. Nach Dt. 3, 9 war Schenir der emorit. Name des Hermon selbst, der dadurch als „Schneeberg" bezeichnet worden zu sein scheint (s. Hitzig), während die Zidonier den Hermon Schirion nannten; vergl. Ps. 29, 6. Die Sache steht wohl so, dass die Namen Schenir und Hermon zwar Namen des einen Antilibanon sind, jedoch je nachdem er in die eine oder andere Gegend hineinreichte, wie denn noch zu Abulfedas Zeit der Name Schenir unter der Form Sunir von dem Theil des Antilibanon, der nördlich vom Dschebel esch Scheikh = Hermon liegt, gebraucht wurde; s. Berth. zu 1. Chr. 5, 23, Robins. Pal. III. 625. — Löwen und Pardel werden auch Hos. 13, 7, Jes. 11, 6. 7 neben einander erwähnt, und wie im Geröhricht des Jordan und auf dem Basan (Dt. 33, 22) Löwen hausten, und wie noch nach Burkhardt (Reis. in Syr. S. 99. 66. 497) in den Nachbarbergen des Heisch und um Kanobin sich Pardel fanden, so mögen beide Raubthiere auch auf dem Libanon und Antilibanon ihre Schlupfwinkel gehabt haben. נָמֵר, eigentlich der Gefleckte, ist nach Meier (Wurzelwb. S. 597) der Panther oder Pardel, πάρδαλος, felis pardus, nicht aber der Parder, felis leopardus, der nur in Afrika heimisch ist.

Vers 9. Dieser Vers enthält den Grund zu dem im vorigen Verse Gesagten. Abzuweisen sind zunächst alle Erklärungen, welche auf einer privativen Bedeutung des Vb. לִבֵּב*) (nach Analogie der Vbb. סִקֵּל, שֵׁרֵשׁ, סִעֵּף, זִנֵּב) beruhen, z. B. die von Magnus und Umbreit: „du raubest mir den Muth," wie denn auch schwerlich ein Schmuckstück etwas Entmuthigendes haben kann. Dasselbe gilt von der Erklärung: vulnerasti cor meum (Vulg.), wenn es soviel als die vorige Erklärung heissen soll, während der moderne Sinn derselben: „ich habe mein Herz an dich verloren", schwerlich dem hebräischen Geiste gemäss sein dürfte. Auch der Erklärung „du hast mich bezaubert", womit ausgesagt werde „dilectam effecisse, ut extra se sit raptus et quasi sine corde vi et impatientia amoris (Rosenmüller, Hitzig), steht entgegen, dass die privative Bedeutung dem Pi. לבב fremd ist. Im Gegentheil drückt auch hier, wie bei vielen Vbb. (s. Ewald, Lehrb. §. 120 e.), das Pi. ein thätiges Wirken aus, daher לִבֵּב, je nach den verschiedenen Bedeutungen des Nom. לבב, in Jemandem Neigung oder Muth oder Verstand bewirken oder hervorbringen bedeutet, wie Ijob 11, 12**) das Niph. Verstand bekommen. Da nun im Vorhergehenden von gefahrvollen Orten die Rede war, so fordert der Zusammenhang, das Vb.

*) Ueber das i der 2. Pers. fem. vor Suff. s. Ewald, Lehrb. §. 249 d.

**) Der Sinn in Ijob l. l. ist: „der Mensch aber als ein Hohlkopf hat er Verstand (bekommen), als ein Waldesel-Füllen wird er geboren.

לְבַּב hier durch „ermuthigen, Muth machen" zu übersetzen, in welcher Bedeutung es auch Symmach., Syr. (vergl. zu Ij. 21, 34; 7, 13; 10, 12, I. Thess. 5, 14), der Arab., Chald. und mehrere Neuere (s. Meier) nehmen, und zwar in dem Sinne, dass Salomo sagt: In deiner Begleitung würde ich ruhig an den gefahrvollsten Orten verweilen, so sehr begeistert und ermuthigt mich schon jede einzelne deiner Schönheiten und jedes einzelne Stück deines Schmuckes. Augen und Halsschmuck sind aus den ganzen, Vers 1—6 genannten, Schönheiten ausgewählt, weil die Augen Vers 1 an der Spitze der Schönheiten des Hauptes in der 1. Strophe Vers 1—3, dagegen der Halsschmuck Vers 4 an der Spitze der übrigen Schönheiten in der 2. Strophe standen, wegen welcher Rückbeziehung hier auch nicht zu übersetzen ist: „mit einem einzigen Blick deiner Augen (Hengstenberg, Hitzig), denn vor dem partitiven מִן muss immer dasselbe Nom. supplirt werden, mit welchem מִן verbunden ist (vergl. 1, 2; 3, 6), und die Rückbeziehung auf Vers 1, wo die Augen unter anderen Körpertheilen gerühmt werden, zeigt, dass auch hier nicht an Blicke, sondern an die Augen zu denken ist, vergl. 5, 12; 7, 5, und auch 6, 5, wo Salomo ebenso von den Augen der Sulamit sagt, dass sie ihn ermuthigen, obgleich sie selbst furchtbar wie Kriegerschaaren sei, stehen die Augen mitten unter den gerühmten Theilen des Hauptes. Salomo will hier sagen: Schon jeder einzelne Theil deiner Schönheiten übt auf mich eine so grosse Macht aus, wie vielmehr das Ganze.*) Das Masc. אחד (nicht אחת wie das K'ri hat) steht, weil nicht unmittelbar, wie vor ענק, sondern erst mittelbar durch das partitive מן mit עין verbunden; eine ähnliche Anomalie findet bei Versetzungen statt, wie Ijob 21, 20, Sach. 4, 10; 3, 9. — Die Verbindung באחד ענק מצורניך einfach: ein Schmuckstück deines Halses, ist nur der Gleichförmigkeit mit dem vorhergehenden באחד מעיניך wegen gewählt. — Dass ענק einen Halsschmuck bezeichne, nicht aber, wie Vulg. in uno crine colli tui hat, eine Ringel oder Locke, die vom Schopfe auf den Hals herabhängt (Hitzig), deutet schon die Rückbeziehung auf Vers 4 an, und auch die Verbindung, in welcher es in einer solchen Weise stets mit dem Halse steht, bezeugt, dass dabei eben nur an einen Halsschmuck gedacht werden kann (vergl. Richt. 8, 16, Spr. 1, 9), sowie Ps. 73, 6 das Vb. ענק von einem Menschen gebraucht wird, dessen Halsschmuck gleichsam der Stolz (man vergleiche den Hals als Sitz des Stolzes, Hengstenberg zu Vers 4), dessen Gewand Gewaltthätigkeit ist. Auch nennen noch jetzt die nordafrikanischen Araber ihre meist aus rothen Korallen bestehenden Halsbänder Ghanaks, s. Ausland 1852. No. 141. S. 562. Mögen daher auch die Ableitungen des Wortes aus den verwandten Dialecten bei Ewald und Gesenius, welche auf eine Verwandtschaft mit dem Halse hindeuten, unsicher sein (s. Hitzig), so sind es die auf ein Kleinod oder Gehänge hindeutenden bei Hitzig nicht minder; doch lässt der Umstand, dass bei ענק immer der Hals

*) Dieser Gedanke ist hier um so passender, da in 4, 1—5 eben nur ein Theil der Schönheiten der Sulamit genannt war.

hinzugefügt ist, vermuthen, dass es eben dadurch erst die Bedeutung eines Halsschmucks erhalten habe, und da das Vb. ענק eigentlich hangen (Ps. 73, 6), in Hiph. Einem etwas an- oder umhängen (Dt. 15, 14), mit der Nebenbedeutung am Halse hangen und an den Hals hängen bedeutet, so dürfte ענקים ursprünglich ein aus mehreren Stücken bestehendes Gehänge, speciell des Halses, bezeichnen, somit der Sing. ענק ein einzelnes zu einem solchen Gehänge gehöriges Stück, eine einzelne Koralle, ein einzelnes Schildchen. — Da bei ענק immer der Hals hinzugefügt wird, so muss denselben hier auch das Wort צורון bezeichnen, nicht aber einen Halsschmuck; auch ist dies Wort nicht das Deminut. von צואר (Heiligstedt und Ewald, Lehrb. §. 167), sondern die Abstractform, wie das deutsche Genick von Nacken, vergl. יתרון von יתר, שבתון von שבת (Hitzig). — Der Umstand, dass in dieser Strophengruppe die Anreden Braut und Schwester-Braut mit einander abwechseln, ohne dass sich im Inhalte der Rede selbst ein Grund davon bemerkbar macht, und dass beide Benennungen eben erst in dieser Situation der Liebenden, wo von ihrer Vermählung die Rede ist, (die Benennung „meine Schwester" dann nur noch 5, 2) gebraucht sind, deutet an, dass beide Anreden dem bräutlichen oder ehelichen Verhältnisse angehören müssen, und dass somit die Anrede „meine Schwester" nicht sowohl die innigste Verbindung, das vertrauteste Verhältniss der Liebenden anzeige*), als vielmehr gewissermaassen ein Verwandtschaftsverhältniss, jedoch natürlich nicht das der Blutsverwandtschaft (vergl. II. Sam. 14, 27), sondern ein derselben nur äusserlich analoges, indem Sulamit als Gemahlin des Königs zum königlichen Stande erhoben wird, so dass „meine Schwester" und „Fürstentochter" 7, 2 correlate Benennungen sind. Dass bei כַּלָּה das Suffix fehlt, kann nicht darin seinen Grund haben, weil es sich in der Anrede von selbst verstehe, wessen Braut sie sei, denn dasselbe würde ja auch von אָחוֹת von אָב und אֵם (II. Kön. 2, 12, Jer. 3, 4, Ijob 17, 14) gelten müssen, sondern weil כַּלָּה eigentlich nur das Partic. Kal mit Kamez imp. ist statt כַּלָּאָה, welche Form im Hebräischen von einer Gewohnheit des Seins und Handelns gebraucht wird, wie נַגָּח stössig, חַטָּא, Sünder, גַּנָּב, Dieb, vergl. Ewald, Lehrb. §. 155 c. Daher ist trotzdem zu übersetzen „meine Schwester, meine Braut", vergl. 2, 10. 13; 5, 2; 6, 9, indem wenigstens das Suffix hinzuzudenken ist.

Vers 10 und 11. Richtig bemerkt Hitzig: „wie der 10. so besteht auch der 11. Vers aus 3 Gliedern, und wie dort die beiden ersten parallel laufen, so hier." Ebenso entspricht aber auch die 3. Verszeile des 11. Verses der des 10. Verses; doch ist sie nicht blos wegen der des 10. Verses hinzugesetzt und auch nicht matter; sondern es sollen beide Arten der Wohlgerüche, wodurch die Nähe der Sulamit so angenehm wird, nämlich die Salben, womit der Leib, und die Räucherun-

*) In Spr. 7, 4, obwohl Lehnstelle aus dem H. L., könnte derselbe Ausdruck wie oft in Lehnstellen, verschieden angewandt sein, indess deutet doch מֹדָע im Parallelgliede (vgl. Ruth 2, 1) an, dass auch hier an ein Verwandtschaftsverhältniss zu denken ist, wie auch Ijob 17, 14.

gen oder Streupulver, womit die Kleider wohlriechend gemacht wurden, erschöpft werden, wie denn auch nachher in Vers 14 beide Arten erwähnt werden. Durch dies Verhältniss beider Verse und der sich entsprechenden Verszeilen zu einander wird aber auch ihr Verständniss sehr erleichtert. Wie nämlich in Vers 10[a] und [b] nur ein Gegenstand, das Kosen, gerühmt und verglichen wird, so müssen in dem parallel lautenden Vers 11[a] und [b] ebenfalls Lippen und Zunge nur als ein Theil des Körpers, nämlich der Mund gelten, wie denn auch Honigseim, flüssiger Honig und Milch bei den Hebräern unter den einen Begriff der Delicatessen des Gaumens gehören, Ex. 3, 8, Richt. 14, 8, Ps. 19, 11; 119, 103, Gen. 18, 8, Richt. 5, 25, vergl. Winer bibl. Realw., Art. Honig. Zugleich ist zu beachten, dass hier Salomo der Sulamit dasselbe Lob in Bezug des Liebreizes wiedergiebt, was sie ihm 1, 2. 3 ertheilt hatte. Wie nun aber in der ähnlichen Strophe 1, 2. 3 Küsse des Mundes, das Kosen köstlicher als Wein, und der Salbenduft mit einander verbunden werden, so wird auch hier erst von der Süssigkeit des Kosens im Allgemeinen (wozu namentlich das 4, 6; 7, 9; 2, 5. 6; 8, 3 Angedeutete gehören mag und das ausser 1, 2 [vergl. 2, 5] auch 7, 9; 8, 2 mit Wein verglichen wird), dann von den Küssen des Mundes insbesondere und von dem lieblichen Duft der Salben und Kleider gesprochen; daher auch hier beides, Lippen und Zunge, als Werkzeuge des Küssens stehen müssen. Dass Lippen und Zunge einerlei Genuss bieten, geht auch daraus hervor, dass wie der Reiz der Lippen mit Honigseim, so auch der der Zunge mit Honig und Milch, und dass der Reiz beider auch in 5, 1[c] wieder mit Waben und Honig verglichen wird, so wie die Zusammenstellung von Wein und Milch in 5, 1[d] zeigt, dass der Reiz der Zunge (vergl. Vers 11[b]) dem Kosen (Vers 10[b]) verwandt ist. Lippen und Zunge stehen aber überhaupt als Repräsentanten des küssenden Mundes, lassen deshalb aber auch nicht an basium florentinum, *μανδαλωτὸν φίλωμα* (Mich. suppl. ad. lex. hebr. p. 385) denken, eher dagegen an die Annehmlichkeit, welche dem Kusse die von wohlriechendem Speichel feuchten Lippen verleihen, was eben durch das Triefen der Lippen von Honigseim (vergl. 5, 13) und dem Honig und der Milch unter der Zunge angedeutet wird. Ueber diese saliva oris osculantis vergl. Mitscherl. ad Horat. Od. I. 13, 16, Cat. 99, 2, van Kooten diss. p. 46 sc. und Döpke und Magnus z. d. St. Auch dürften hieher die von Meier beigebrachten Aeusserungen arab. Dichter gehören: „Ihr Speichel — — ist mir süsser und vorzüglicher als Wein," oder die Montenabbi's: „Sie küsst mich züngelnd von Mund zu Mund; ihren Lippen entströmt alsdann das Wasser des Lebens." — Verleitet durch Stellen, wie Spr. 5, 3 (vergl. 6, 24; 7, 5; 16, 24), Ps. 55, 22, zusammengehalten mit 66, 17; 10, 7; 140, 4, wo Lippen und Zunge als Symbol lieblicher, besonders verführerischer Rede gebraucht sind, vergl. auch Theocr. Id. VIII. 82 ff., XX. 26 ff., haben Viele (Rosenmüller, Hengstenberg, Meier, Hitzig u. A.) auch unsere Stelle in dieser Weise aufgefasst. Allein unser Dichter ist selbst immer sein eigener bester Erklärer und der Sinn jener Stellen im A. T., soweit sie aus dem H. L.

entnommene Lehnstellen sind, beruht offenbar auf einer falschen Auffassung des H. L. Man erklärte nämlich in 7, 10 den Gaumen und die Worte הלך למישרים von einer glatten (חלק) = trügerischen Rede und fand dieselbe nun auch in dem Honig und der Milch der Lippen und Zunge in 4, 11 angedeutet. Daher sind denn auch Spr. 5, 3 die von Honig triefenden Lippen und der von Oel glatte Gaumen der trügerischen Buhlerin verbunden, sowie die Rücksicht auf 7, 10 und 4, 11 sich auch in der glatten Zunge Spr. 6, 24 und in dem Mund „glatter als Butter" Ps. 55, 22, vergl. Ps. 10, 7; 140, 4, bemerkbar macht, während wiederum in Spr. 16, 24 in dem Honig tröstender Rede und dem Erheben Gottes durch Lob unter der Zunge der Sinn von H. L. 4, 11 anders gewendet ist. Somit sind diese Lehnstellen für die Erklärung unserer Stelle von geringem Gewicht. — Ueber das מה vor יפו und טבו als Ausdruck der Verwunderung, s. Ewald, Lehrb. §. 320 a. — Leicht erkennt man an dem beistehenden Prädic. תטפנה unter נפת den aus Waben träufelnden Bienenhonig, während דבש bald den ausgelassenen Bienenhonig (Spr. 16, 24, 1. Sam. 14, 26 ff.), bald den Mosthonig (Gen. 43, 11, Ez. 27, 17, s. zu 2, 5) bezeichnet. Auch Spr. 24, 13 stehen דבש und נפת in Parallele. — Für לבנון zu lesen לבונה, wie Döpke auf Grund von *ὡς ὀσμὴ λιβάνου* der LXX und des hieraus irrthümlich hervorgegangenen „sicut odor thuris der Vulg. vorschlägt, wird schon durch Hos. 14, 7 zurückgewiesen. In Bezug auf den Vergleich gilt, was Schulz (Leit. d. Allerh. Th. 5, S. 459) sagt, der Geruch des aus dem Stamm und den Zapfen der Cedern des Libanon fliessenden Harzes sei dem Balsam von Mekka ähnlich, Alles an diesen Bäumen habe einen starken balsamischen Geruch und der ganze Wald sei so angenehm und wohlriechend, dass es eine Lust sei, darin herumzugehen. — Zu dem Ausdruck ריח שלמתיך vergl. Gen. 27, 27, und über die Sitte, die Kleider zu parfümiren Ps. 45, 9, s. Winer Realw., Art. Räucherwerk.

Vers 12—16[b]. Ob die 12 Früchte am Baume des Lebens Apoc. 22, 2 den hier erwähnten 12 Gewächsen ihren Ursprung verdanken (vergl. Hengstenberg) oder nicht, kann dahin gestellt bleiben; dagegen ist es wahrscheinlich, dass der Dichter auf dies Bild von einem solchen duftenden Garten und vom Gartenquell theils durch den Libanon-Duft in Vers 11, theils durch die Erinnerung an Gen. 2, 8—10 geleitet wurde, wie denn auch Num. 24, 5 ff. mit unserer St. in mannigfacher Berührung steht, s. Einl. §. 7. Vergebens hat man diesen Garten mit seinen meist indischen Gewächsen um Jerusalem gesucht (vergl. Eccl. 2, 5. 6), während er doch nur, wie der Brunnen vom Libanon rinnenden Wassers, ein von der Phantasie entworfenes Bild der für jeden Andern, nur nicht für Salomo (Vers 16) verschlossenen Reize der Sulamit ist, nicht anders als die Bilder der Vers 10. 11; 5, 1 angedeuteten Genüsse ihrer Reize.

Vers 12. Statt גל lesen allerdings 50 Codd. bei Kennic. גן, und dieses haben auch die älteren Verss., wie LXX, Syr., Arab., Chald., Vulg. ausgedrückt, was Döpke, Magnus, Böttcher, Meier u. A. billigen. Auch könnte dafür sprechen, dass allerdings hier der Vergleich mit dem Gar-

ten den Vorzug vor dem mit dem Brunnen habe, und dass eben deshalb auch nach der Unterbrechung durch כלה die Ankündigung des erstern wiederholt worden sei. Allein die Umwandlung des גן, wenn dieses das ursprüngliche Wort wäre, in גַּל in den übrigen Codd. würde sich eben darum nur um so schwerer erklären; wohl aber erklärt sich leicht das Gegentheil. Auch sind jedenfalls die letzten Worte מעין חתום zur Erläuterung des vorhergehenden ungewöhnlichen Ausdrucks hinzugefügt, nicht aber als Tautologie anzusehen, vergl. Vers 4. — Der Plur. גַּלִּים, Wellen, setzt auch die Bedeutung des Singul. Welle*) voraus, die durch גֻּלֹּת Jos. 15, 19, Richt. 1, 15 und das Vb. יִגַּל Am. 5, 24 bestätigt wird. Auch dürfte das Wort גל gerade hier absichtlich wegen seiner Aehnlichkeit mit גן gewählt worden sein, vergl. שכלה und שכלם Vers 2, חֹרֶב und חֶרֶב Jer. 50, 38, und selbst das Prädic. נעול = חתום ist für einen Brunnenquell nicht unpassend, da der Zugang zum Quellorte, zur Brunnenstube, ebensowohl verriegelt, d. i. verschlossen (5, 5, II. Sam. 13, 17) als von Aussen versiegelt (vergl. Dan. 6, 8) sein konnte, wie denn die Alten häufig versiegelten, was wir zu verschliessen pflegen. Uebrigens deutet das Verriegelt- und Versiegeltsein der im Garten und Brunnen eingeschlossenen Reize an, dass sie nur jedem Andern, nicht aber dem eigentlichen Herrn derselben verschlossen sind, da Salomo Vers 16 diesen Garten den seinigen nennt und auch von Sulamit als Herr und Besitzer desselben anerkannt wird. Nach 1, 2—4; 2, 6. 7. 17; 3, 4. 5 kann an ein bisheriges Sprödethun der Sulamit gegen Salomo nicht gedacht werden. Verwandt mit dem Verschlossensein des Gartens ist, dass Sulamit ihn selbst bewacht, und zwar um dem Salomo den vollen Genuss davon zu gewähren, 1, 6; 8, 11. 12, vergl. 2, 16; 6, 3; 7, 11.

Vers 13. Deine Schösslinge]. Da Salomo die Geliebte einen Garten genannt, so schreibt er ihr nun auch Schösslinge zu, d. i. Alles was der Garten hervorsprossen oder wachsen lässt, vergl. Gen. 2, 9. Da nämlich das Pi. שִׁלַּח nicht blos vom Abschiessen der Pfeile, sondern auch vom Hervortreiben der Wurzeln und Zweige eines Baumes steht (Jer. 17, 8, Ez. 17, 6. 7; 31, 4, Ps. 80, 12, vergl. Gen. 49, 21), so ist שֶׁלַח das, was hervorgetrieben ist, Triebe, Schösslinge; minder passend „Pflanzung“ (Ewald, Hengstenberg). Auch Ez. 31, 5 bedeutet שֶׁלַח das Gewächs selbst, an welchem (בְּשַׁלְּחוֹ) die Aeste und Zweige sind. Unter diesen Gewächsen sind aber nicht speciell die Glieder der Sulamit (Hitzig) zu verstehen, sondern mit Bezug auf Vers 10.

*) גַּל ursprünglich ein aufgerollter Haufen, konnte eben so gut für Steinhaufen wie für Wasserhaufen (vergl. Ex. 18, 8) gebraucht werden. Auch könnten Ijob 8, 17 die Worte עַל־גַּל יְסֻבָּכוּ nach den vorhergehenden Worten על גנות heissen: „Ueber seine Gärten hin gehen seine Schösslinge, über einem Quell verzweigen sich seine Wurzeln“ (ein häufiges Bild vom Gedeihen) und die folgenden Worte dürften dann ihren Sinn aus Vers 15 erhalten. Jedenfalls frappirt hier die Zusammenstellung von על גנות und על גל in ihrer Aehnlichkeit mit unserer Stelle, sowie יוֹנַקְתּוֹ mit שְׁלָחַיִךְ (Vers 13), wobei zugleich Gen. 49, 22 vor Augen geschwebt haben dürfte.

11 theils ihr Kosen nebst Mund und Brust (vergl. Vers 6; 7,9; 2,17; 8,14), theils die Wohlgerüche ihrer Salben und Parfüms, kurz Alles, was den Besitz und Genuss ihrer Person zum süssesten macht. Wie Sulamit den Salomo mit einem schattigen Apfelbaum und den Genuss seiner Persönlichkeit mit Aepfeln, Wein und Traubenkuchen (2,3—5), seine süssduftende Nähe mit Alhenna, Myrrhe und Narde (1,12—14) vergleicht und ihm selbst den Duft von Liebesäpfeln, edles Obst, Würzwein und Granatenmost gewähren will (7,14—8,1), und wie Salomo an ihr (7,9. 10) das Gezweig der Palme erfassen, die Trauben des Weinstocks geniessen und den Duft ihres Odems, dem Duft der Aepfel vergleichbar, riechen möchte, so ist sie ihm hier ein Garten, der theils allerlei edle Früchte, theils allerlei kostbare Duftgewächse trägt. Dass hier gerade die letzteren besonders hervorgehoben sind, theils durch ihre Zahl, theils dadurch, dass in Vers 16 auf sie vorzugsweise das Verlangen gerichtet ist, weist eben auf die Situation dieses Gesanges zurück, dass diesmal die Geliebte in ihrem bräutlichen Schmuck erschienen, und Salomo giebt ihr hier besonders das ihm von ihr in 1,12—14 (vergl. 1,2) ertheilte Lob zurück. — Ob man nun das Wort פַּרְדֵּס mit Spiegel, dem Herausgeber der Avesta, und mit Haug (Ewald, Jahrb., V. 162) von dem zendischen pairidaiza, Erdumhäufung (pairi = *περὶ*), wobei freilich z = ז für ס stände, oder nach Schröder praef. ad thes. ling. armen. p. 56 von dem armen. partez, mit Beiziehung des armen. dizel, aufhäufen (s. dagegen Hitzig), oder vom sanskrit. pradêça, Mauer (vergl. Wilson diction. in sancr. and engl. ed. II. p. 512), ableitet, würde in der Sache gleich sein, da namentlich die griechischen Schriftsteller (Xenoph. Oec. 4,13, Cyrop. I. 3,12, Pol. 9,33, vgl. Gell. II. 20) die *παραδείσους* der Perser als eingehegte Lustparks und Thiergärten beschreiben; und ein solcher würde auch hier sehr gut als Benennung für den „verschlossenen Garten" der Sulamit passen. Auch kann die ursprünglich zendische oder sanskrit. Abstammung dieses Wortes um so weniger befremden, da es sich hier um persische oder überhaupt ostasiatische Gärten handelt, und eben so wenig an dieser Stelle die Wahl dieses Wortes, da zu den Namen der ausländischen Gewächse in Vers 14 auch ein ausländischer Name des Gartens passte, welcher den Hebräern so gut wie der jener Gewächse bekannt sein konnte. Minder wahrscheinlich ist daher Meiers Meinung, nach welcher das Wort aramäischen Ursprungs und erst aus Mesopotamien nach Persien gekommen sein soll, und der Beschreibung der persischen Paradiese minder angemessen ist die von ihm vorgeschlagene Ableitung von פַּרְדֵּס = פלדס = פַּרְדֵּס, ausdehnen, womit wurzelverwandt פַּדָּן, Ebene, Gefild; daher פַּרְדֵּס etwas Geebnetes oder Garten bedeute. War das Wort nicht semitischen Stammes, so erklärt es sich um so leichter, warum es ausser hier, wo die Wahl desselben besonders nahe lag, nur noch Neh. 2,8 von einem persischen Garten und Eccl. 2,5, wahrscheinlich mit Rücksicht auf das H. L., vorkommt. — Ein Lusthain von Granaten], d. i. von Granatäpfeln, 8,2 (Ewald, Döpke), nicht von Granatbäumen (Hitzig); denn Baum und Frucht von einerlei Gattung sind hier

nirgends mit einander verbunden, s. nachher. פרי מגדים, Frucht der Köstlichkeiten, d. i. allerlei köstliche Frucht = מִגְדִּים, 7, 14. Die Vermuthung Hitzigs, dass פְּרִי als stat. constr. des Plur. zu schreiben sein möge, ist ohne Grund. Frucht der Köstlichkeiten umfasst alle; Früchte der Köstlichkeiten, der Plural, würde nur einzelne edle Früchte umfassen. — Bei der Präpos. עִם ist hier zu beachten, dass mit dem Wort, vor welchem dieselbe steht, allemal eine gewisse Classe von Gewächsen sich abschliesst. In Vers 13 stehen nämlich erst die den Gaumen (Granaten und anderes Obst), dann die die Nase (Henna und Narde) in ihrem Natur-Zustande ergötzenden Gewächse, in Vers 14 dagegen sind die zu Salben und Räucherungen oder Parfüms zu verarbeitenden Gewächse aufgeführt, und zwar zuerst die letzteren (כל־עצי לבונה) im Allgemeinen nach den einzeln genannten Salbengewächsen (Narde, Crocus, Calmus, Zimmet), dann die Salbengewächse im Allgemeinen (כל־ראשי בשמים) nach den einzeln genannten (Myrrhe und Aloe) Räucherungssubstanzen. Da nun aber die „allerlei Räucherhölzer" neben den einzeln genannten Salbengewächsen, und die allerlei Salbengewächse neben einzeln genannten Räucherhölzern stehen, so sieht man, dass auch in Vers 13 das „allerlei edles Obst" als Früchte anderer Art neben den Granaten stehen, nicht aber den Gattungsbegriff der letzteren bilden, wonach sich die Bedeutung der Präp. עִם als eine nicht unter-, sondern neben-ordnende ergiebt. Wie nun ferner die einheimischen Granaten vor dem edlen Obst, so steht die einheimische Alhenna (s. zu 1, 14) vor der Narde unter den in ihrem Naturzustande duftenden Pflanzen; denn nur so, wenn man das erste Mal die Narde in diesem Zustande, das andere Mal als Salbensubstanz unter den übrigen Salbensubstanzen sich denkt, erklärt sich genügend die Wiederholung dieses Wortes. Die Narde, sanskr. naladâ, altpers. naradâ, das Duftgebende, wird nur noch Marc. 14, 3, Joh. 12, 3 als Nardenöl genannt. Sie gehört zu den Bartgräsern und kam nach Strab. 15, 695, Plin. XVI. 59, Arrian. Alex. 6, 22 aus dem hintersten Indien, wo sie auch noch jetzt, in der Provinz Rangamati, gefunden wird. Aus ihren Blättern und Wurzeln bereiteten die Alten das oleum nardicum, das vermischt und unvermischt zu Salben verwendet wurde, Athen. XV. 13, Theophr. H. Pl. IX. 7, Dioscor. I. 6, Tibull. II. 2. 7, Horat. ep. V. 59. Doch würde es auch hier sehr wohl passen, unter der Narde das erste Mal die duftende Rose als Blume, das andere Mal als Rosenöl zu verstehen, s. zu 1, 12. — Der Safran, chald. כורכם, כורכמא, LXX *κρόκος*, im Sanskr. kunkuma, ward zwar nach Diosc. 1, 25 auch in Lycien und Aeolien, noch besser in Cilicien (Plin. XXI. 6, Bochart geogr. sacr. II. 1. 5), auch von den Römern in ihren Gärten als wohlriechende Pflanze gebaut (Virg. Ge. IV. 109), sowie er auch jetzt noch in Aegypten häufig ist (Niebuhr, Reis., I. 142); aber das eigentliche Stammland desselben war Indien. Man machte daraus ein sehr beliebtes Riechwasser, s. Winer Realw. Aus Calmus (קנה), Zimmet und Myrrhe mit Zusatz von Cassia und Olivenöl wurde nach Ex. 30, 23 ff. das heilige Salböl gefertigt, das nur zu diesem Zwecke dienen durfte, so köstlich und selten müssen die

dazu gehörigen Substanzen in Palästina gewesen sein. Wenn daher auch bei dem wohlriechenden Rohre, das nach Theophr. IX. 7 unterhalb des Libanon an einem See (nach Strabo XVI. p. 1106 am See Genezareth) wuchs, und bei dem odoratus juncus in Syrien und Cölesyrien, der nach Plin. XII. 22. (48), XXI. 18 einen rosenartigen Geruch verbreitete, an Calmus zu denken sein dürfte, so ist doch wahrscheinlich unter der קנה בשם Ex. 30, 23 und קנה הטוב Jer. 6, 20, welche nach Jes. 43, 24 als Handelsartikel erscheinen, und hier eine kostbarere Sorte Calmus gemeint, der nach Ezech. 27, 19 nebst der Cassia aus Uzal, einer indischen Stadt im arab. Yemen, kam (s. Hirzel zu Ez. l. l.), wie denn auch der indische Calmus am meisten geschätzt wurde. — Auch der Zimmet kam nach Herod. 3, 111 (vergl. 2, 146) aus dem tiefsten Südlande, wahrscheinlich Ceylon, über Arabien und wurde theils zum Salböl, theils als Riechwasser gebraucht (Spr. 7, 17, vergl. Apoc. 18, 13, Winer Realwb.), wenn auch das Wort קנמון semitisch sein und (von קמון) das Zusammengeschrumpfte, Zusammengerollte bedeuten sollte (s. Meier, Wurzelwb., S. 692). Die Vermuthung, dass לבנון (LXX, Velthusen, Döpke) statt לבונה zu lesen sei, widerlegt sich dadurch, dass לבונה als Gattungsbegriff dem andern Gattungsbegriff בשמים gegenübersteht. כל־עצי לבונה sind nämlich alle Holzarten, welche wohlriechendes Holz oder weihrauchartiges Harz liefern, das entweder zum Räuchern oder zu Streupulver (vergl. אבקת רוכל 3, 6) verwendet wurde; die בשמים dagegen sind die zu Salben und wohlriechenden Wassern zu verwendenden Substanzen. Die Aloe, אהלות, wie Ps. 45, 9, dagegen Num. 24, 6 und Spr. 7, 17 אֲהָלִים, griech. *ἀγάλλοχον* oder *ξυλαλοή*, ist sicher von Hause aus indisch, im Sanskr. aguru oder agaru, aghil, genannt*), deren Holz als eine bei Griechen und Römern geschätzte Räuchersubstanz, aber auch beim Einbalsamiren von Leichen gebraucht und über Arabien und Palästina eingeführt wurde; Winer Realwb. — בשמים]. Nach Exod. 30, 23 f. gehörten zu den בשמים reine Myrrhe, Zimmet, Calmus und Cassia, welche mit Oel zur heiligen Salbe gemischt wurden; und Esth. 2, 12 werden die בשמים vom Myrrhenöl wahrscheinlich insofern unterschieden, als in den letzten 6 Monaten der Zubereitung der Jungfrauen zu dem Myrrhenöl noch ähnliche wohlriechende Substanzen, wie Zimmet, Calmus, Crocus, Narde u. dergl. beigemischt wurden. Jedenfalls bezeichnet aber בשמים nicht eine einzelne Pflanze, etwa die Balsampflanze, die am arab. Vorgebirge Aden wächst und daselbst Beschan genannt wird (Froriep's Notizen. 1844. S. 182, vergl. Tacit. hist. 5, 6, Plin. H. N. 12, 54), wovon sich überhaupt im A. und N. T. keine Spur findet, sondern im Allgemeinen wohlriechende Gewächse, Specereien, wie auch בֶּשֶׂם oder בֹּשֶׂם bei קִנָּמוֹן und קָנֶה Ex. 30, 23 steht, um Rinde und Rohr als wohlriechende Zimmetrinde und Calmusrohr zu bezeichnen. Namentlich aber sind die בשמים Gewächse, die zu wohlriechenden Salben oder Riechwassern verwendet wurden, zum Unterschied von dem

*) S. Wilson, Sanscrit-Dictionary, unter d. W.

קְטֹרֶת סַמִּים, Ex. 30,7, d. i. von den zum Räuchern dienenden Weihraucharten, daher sie auch Vers 10 von dem רֵיחַ לְבָנוֹן (in Vers 11), und hier von den כל־עצי לבונה, d. i. den zum Räuchern und zu Streupulvern zu verwendenden Hölzern und Harzen, unterschieden werden. כל־ראשי בשמים sind aber nicht die edelsten oder vorzüglichsten Specereien, sondern eigentlich alle Summen der Specereien = alle Specereien überhaupt, wie vorher כל־עצי לבונה alle Weihraucharten.

Vers 15. Unzulässig ist die Auffassung Hitzigs u. A., nach welcher auch noch die Wörter in Vers 15 lauter Prädicate von שלחיך in Vers 13 bieten sollen, indem der Dichter den Doppelsinn des Appell. שֹׁלַח mit dem vielleicht von Salomo angelegten Gartenquell Siloa (Eccl. 2,5) benutze. Schwerlich konnte der Dichter den Gartenquell den Gewächsen des Gartens unterordnen wollen, als wäre zu denken: zu deinen Gewächsen gehört ein Gartenquell. Da vielmehr Vers 12 Sulamit selbst ein Garten und ein Quell genannt wird, so weist hier מעין גנים auf beide Vergleiche zurück, und weil beide sich auf eine Person beziehen, wird der Quell zugleich zum Gartenquell. Somit ist auch hier die Sache nicht so zu denken: „Ein Gartenquell sc. ist meine Braut"; sondern nachdem Salomo Vers 12 an die Spitze gestellt „ein Garten und ein Quell ist meine Braut," zeigt er in Vers 13. 14, welches die Gewächse dieses Gartens sind und fährt dann fort: der Gartenquell (nämlich der Vers 12 genannte) ist ein Brunnen lebendigen Wassers. Der Plural גנים, aber ohne Artikel, ist gesetzt, weil beide Wörter nur einen allgemeinen Begriff (Gartenquell überhaupt, nicht einen Quell bestimmter Gärten) ausdrücken sollen, s. zu 2,15; und wie die Bilder Garten und Gartenquell, so entsprechen sich dann auch die: Garten-Gewächse (שְׁלָחַיִךְ) und Brunnen lebendigen Wassers*) als Parallelbilder, indem die Gewächse und der Brunnen lebendigen Wassers die Annehmlichkeiten der Sulamit (des Gartens und Gartenquells) bezeichnen, die so köstlich sind. — Ein Born lebendigen Wassers] Der gleiche Ausdruck Gen. 26,19, ähnlich Jer. 2,13. Durch Ideenverbindung mit Ez. 47,1—12 ist dieser Born vielleicht in Apoc. 22,1 ff. zum Strome des himmlischen Jerusalems geworden, und mit Rücksicht auf 5,1 ist unsre Stelle auch Spr. 5,15—18 benutzt und insofern richtig gedeutet, als die rinnenden Wasser des Borns die lieblichen Reize des Leibes, das Trinken aus diesem Born aber den Genuss derselben andeutet. Passend führt Hitzig hier die zweite Inschrift von Kition an, wo ein Gatte sein verstorbenes Weib מבחיי = מַבֻּעַ חַיַּי d. i. meine Lebensquelle nennt. Das Wasser dieses Borns ist um so lieblicher, da es nicht stehendes Cisternenwasser, sondern frisches Gebirgswasser, und zwar Wasser vom Schnee des Libanon ist; vergl. Jer. 18,14.

Vers 16 [a. b]. Der Garten ist das Hauptbild; darum geht der Dichter bald wieder zu demselben zurück. Mit Unrecht legen Ibn E., Ewald,

*) Der Brunnen mit seinem fliessenden Wasser ist ebenso ein Erzeugniss des Quells, wie die Vers 13 und 14 genannten Gewächse ein Erzeugniss des Gartens sind.

Delitzsch u. A. den ganzen Vers der Geliebten in den Mund. Da aber der Garten in Vers 16 der gleiche sein muss, wie in Vers 12 und 15, wo Sulamit der Garten selbst ist, nicht aber sie einen Garten hat, darum Vers 16[b] nicht sagen kann „meinen Garten“, und wenn sie in c und d von dem Garten des Geliebten (seinem Garten) redet, doch auch denselben Garten meinen muss, so ist klar, dass in a und b Salomo, in c und d Sulamit redet. Der Garten, d. i. Sulamit, ist des Geliebten, wie sie ja selbst 2, 16; 6, 3; 7, 11, vergl. 8, 11. 12. von sich sagt. — Da die Düfte des Gartens *) zu um so reicherem Genuss gleichsam flüssig gemacht werden sollen (das Verb. יזלו vermittelt hier die Einheit des Bildes der שלחים und der lebendigen Wasser), so durfte natürlich nicht der in Palästina stürmisch (Jes. 27, 8) und sengend (Gen. 41, 6. 23, Ez. 17, 10. 19, 12) auftretende Ostwind und sein Gegensatz, der ohnedies oft Regen (I. Kön. 18, 44 f., Luk. 12, 54) herbeiführende Westwind genannt werden; zwei entgegengesetzte Winde aber waren nöthig, um, gegeneinander wehend, die Düfte um so flüssiger zu machen, ohne sie zu verwehen (Döpke, Heiligstedt). Hengstenbergs Deutung, nach welcher diese Winde Symbol verhängter Leidens- und Schicksalsstürme seien, wird schon dadurch widerlegt, dass diese Winde ja hier gewünschte sind, die eine angenehme Wirkung hervorbringen. — Mit dem Wunsche, dass sich ihm alle vorher angedeutete Reize der Geliebten in ihrer ganzen Macht und Lieblichkeit zeigen möchten, schliesst passend Salomo hier seine Rede und mit dieser sich die zweite Strophe derselben.

Vers 16[c] — 5, 1. Auf jenen Wunsch Salomos ladet ihn Sulamit ein, von seinem Herren-Recht über den Garten Gebrauch zu machen, indem sie sich in ihren Ausdrücken des einen der vorher gebrauchten Bilder, das sich auf die Genüsse der edeln Früchte des Gartens bezieht, statt aller bedient. — Dass die Braut hier sich stelle, als ob sie die bildliche Rede Salomos nicht verstanden habe und ihn nun einlade, doch in den so schön geschilderten Garten mit ihr zu gehen (Herder, Umbreit, Döpke), kann nicht angenommen werden, da er ja Vers 12 und 13 geradezu gesagt hatte, „meine Braut ist ein Garten,“ und „ihre Schösslinge,“ und da auch das „mit mir“ gar nicht dasteht; wohl aber ist die Wendung in 7, 10[b] nach Vers 9 zu ähnlich mit unserer Stelle, als dass man nicht auch hier an den buchstäblich am nächsten liegenden Sinn der Rede der Sulamit denken müsste, dass sie sich gegen Salomo einladend äussere. — Das Suffix. in מגדיו geht offenbar ebenso wie das in לְגַנּוֹ auf den Freund zurück, der die Früchte des Gartens geniessen soll, weil sie ihm ebenso wie der Garten selbst gehören. Da die Reize der Sulamit Vers 13 mit edeln Früchten verglichen worden waren, so ist hier das bildliche אכל für „geniessen“ ebenso passend, wie 5, 1 das Essen des Honigs, das Trinken des Weins und der Milch und das Sammeln der Myrrhe und Specereien mit Bezug auf Vers 10. 11.

*) בשמים sind hier natürlich nicht die Duft ausströmenden Gewächse, sondern die Düfte derselben (Hitzig).

c. 5, 1. Weder die Meinung Ewalds, „nur vorgestellte künftige Worte des Hirten vergegenwärtige sich Sulamit," noch die Döpke's, „der Geliebte rede von längst genossenen Freuden," verträgt sich mit der nachherigen Einladung: „esst, Freunde, trinkt u. s. w." (vergl. Hitzig), und ebenso wenig die, dass der Bräutigam nach dem bräutlichen Genuss sich dessen frohlockend rühme. Die Perfecta sind vielmehr als Praesentia, als dem Entschlusse nach bereits Geschehenes und in der Ausführung bereits Begriffenes aufzufassen, wie 1, 9 דִמִּיתִיךְ; s. Ewald, Lehrb. §. 135. c. Knobel zu Gen. 4, 23. Der Bräutigam säumt nicht der Einladung zu folgen, sondern kommt schon. — In dem Gebrauch der Bilder dieses Verses ist zu gleicher Zeit auf die Vergleiche in 4, 10. 11 und 13. 14 Rücksicht genommen und sie sind paarweise nach der Art des sich Aneignens verbunden. Aus diesen Beziehungen erklärt sich auch das Nom. יַעַר. Dieses Wort bedeutet, ähnlich dem arabischen rauh, holprig sein, ursprünglich das Rauhe, daher bei einer Gegend einen mit Gestrüpp bewachsenen Ort oder auch einen Wald, beim Honig aber die — im Vergleich zum Mosthonig — rauhen Waben desselben, das Rauhe am Honig, daher genauer יערת הדבש I. Sam. 14, 27.*) Hier nun, neben דבש wie Vers 11 נֹפֶת, bedeutet es daher den Wabenhonig, während דִּבְשִׁי auf דבש in Vers 11[b] zurückzielt. — Die Worte: „Esst, Freunde, trinkt u. s. w." können weder eine Aufforderung Salomos an anwesende Freunde, an einem freundschaftlichen Mahle Theil zu nehmen (Döpke), noch die des Hirten an seine Freunde, sich auch zu sättigen, in welchen Fällen das גַּם אַתֶּם schwerlich fehlen dürfte, noch eine Aufforderung des Hirten an seine Begleiter, über das bereits vorbereitete Hochzeitsmahl herzufallen, enthalten, da eben die bildlichen Ausdrücke „essen, trinken, sich berauschen" offenbar ganz gleiche Bedeutung mit den vorhergehenden „sammeln, essen, trinken" haben und somit im bildlichen Sinne von dem Genusse der Liebkosungen stehen müssen. Nur von einer Aufforderung zu einem solchen Genusse kann hier die Rede sein. Ferner ist der Plur. דוֹדִים, plene geschrieben, keineswegs = דֹּדִים, Liebkosungen, sondern der Plur. von דוֹד, Geliebter (s. zu 1, 2), wie auch das parallel stehende רֵעִים zeigt, und da namentlich in solchen Bezeichnungen von Personen der Sprachgebrauch unsers Dichters sehr genau ist und mit דוֹד und רֵעִי im Singul. immer nur Salomo, mit רַעְיָתִי immer nur Sulamit angeredet

*) Dadurch, dass I. Sam. l. l. יערת דבש synonym mit dem vorhergehenden הלֵךְ דבש steht, wird hier die Beziehung von יער auf נֹפֶת nicht widerlegt (Hitzig); im Gegentheil, der aus den Waben fliessende (הלֵךְ דבש) und der daraus tröpfelnde (נֹפֶת) Honig ist offenbar derselbe. Der Unterschied zwischen נֹפֶת und יער ist nur der, dass bei letzterem Worte die Wabe zugleich den darin befindlichen Honig mit einschliesst, נפת aber eigentlich den aus derselben tröpfelnden Honig bedeutet. Wegen בְּשָׂמִי einen Singul. בָּשָׂם anzunehmen, der sonst nicht vorkommt, ist nicht nöthig; vielmehr ist zu punktiren: בְּשָׂמַי, meine Duftkräuter, wie auch sonst im H. L. der Plur. בְּשָׂמִים von בֹּשֶׂם (6, 2), nicht aber von בָּשָׂם, abzuleiten ist, s. zu 7, 13.

und gemeint wird, nie aber Nebenpersonen, so kann man bei dieser Anrede im Plural auch hier nicht an Nebenpersonen, sondern nur an die Hauptpersonen des Gedichts denken. Aus gleichem Grunde kann man aber auch jene Plurale nicht als Accusat. nehmen und mit Venet., Umbreit, Magnus, Hengstenberg, Meier, Hitzig übersetzen: „berauschet euch in Liebe“, um so weniger, da man dann auch der Gleichmässigkeit halber רעים als Object von אכלו und דודים zugleich als Object von שתו nehmen müsste, was offenbar einen sehr unpoetischen Sinn gäbe.*) Es fragt sich daher nur zunächst, zu wem diese Aufforderung gesprochen ist, ob an beide Liebende, oder zu Salomo oder Sulamit allein. Zunächst kann sie nicht an Sulamit allein gerichtet sein, als ob ihr Geliebter sie zum Genuss auffordre (Hengstenberg, Hahn u. A.), da theils hierzu der Plural, besonders im Mascul., nicht passt, theils auch eine solche Aufforderung an sie nach der von ihr selbst Vers 16 ausgesprochenen nicht erwartet werden kann. Vielmehr lässt sich von ihr eine Fortsetzung der von ihr Vers 16 gegebenen Einladung in der Weise erwarten, dass sie, nur mittelst אכלו und שתו an die Antwort ihres Geliebten in 5, 1 anknüpfend, nun den Nachdruck auf das Wort שכרו legt, so dass sie, den Geliebten in seinem eben ausgesprochenen Entschlusse bestärkend, hinzufügt: „ja geniesse und zwar bis zu voller Genüge,“ womit auf den Sinn von 4, 16[a. b] zurückgedeutet wird. Dass sie dabei in der Anrede sich des Plur. bedient, kommt entweder daher, weil sie sich selbst mit einschliesst, wie bei den abstract. אהבה 2, 7; 3, 5; 8, 4, oder auch vielleicht, weil sie sich dabei der Worte einer volksthümlichen Skolie, oder wenigstens einer bei Gastmahlen sehr gewöhnlichen Einladungsformel bediente, oder auch weil der Plur. des Imperat. in 2, 15 das Vorbild gab, wie denn auch dieser Gesangsschluss eine dem Inhalte nach mit 2, 17; 8, 14 ganz ähnliche und nur dem vorhergehenden Bilderkreise formell treu bleibende Einladung der Sulamit an ihren Geliebten enthält, indem das Essen und Trinken köstlicher Genüsse dem Weiden auf süssduftenden Höhen (vergl. 6, 2; 4, 5. 6) sehr verwandt ist. — So braucht auch hier der Dichter nicht selbstredend sich in die Handlung zu mischen, wie er es nirgends thut; wie denn auch hier diese seine Mahnung an beide Liebende (Eichhorn Einl. III. 694, Magnus, Hitzig) etwas sehr Ueberflüssiges sein würde.

V. Gesang, c. 5, 2 – 8, 4.

Ueber Zusammenhang, Eintheilung, Strophenbau und Zahlenverhältnisse dieses Gesanges s. §. 1—3. Er enthält eine Menge Beziehungen zu den vorhergehenden Gesängen, die nicht unbeachtet bleiben dürfen. Das Verhältniss desselben im Ganzen, namentlich zum III. Gesange, ist bereits in der Vorbemerkung zu diesem besprochen worden; aber auch

*) Die Lehnstelle Spr. 7, 18 kann hierbei um so weniger maassgebend sein, da der Spruchdichter das דודים des H. L. in דדים verwandelt, also absichtlich die entlehnten Worte zu einem andern Gedanken verwendet hat.

die einzelnen Theile erinnern an Früheres. So weist der Anfang und Schluss des I. einleitenden Theils, 5, 2 und 6, 3, auf 2, 8. 16 zurück, und die Aehnlichkeit von 5, 6. 7 mit 3, 1 ff. zeigt, dass der weitere Verlauf der Begebenheit sich, wie im III. Gesange, nach der Stadt gezogen hat, während das gleiche Suchen des Geliebten allerdings aus andern Ursachen hervorgegangen und auch von andern Umständen begleitet ist, auch diesmal nicht mit dem energischen Entschluss wie in 3, 4, sondern nur mit dem Wunsche endet, den Geliebten in der Mutter Haus führen zu können (8, 1. 2). Die weitere Situation dieses ersten Abschnitts schliesst sich dann aber mehr an den I. Gesang an. Wie in 1, 5 ff., so stösst auch hier Sulamit auf die Jerusalemitinnen; aber während diese ihr in 1, 8 Anleitung geben, wie sie den Geliebten finden könne, fragen sie hier nach dessen Aufenthalt und Sulamit deutet auf den Garten desselben (in 1, 7. 8 Salomos Weideplatz, vergl. 6, 2) als seinen wahrscheinlichen Aufenthalt hin, und wie diese 1, 7 den Jerusalemitinnen gegenüber ihren Geliebten als Hirten bezeichnet, so thut sie es auch 6, 2, nur in offenbar zweideutigerer Weise. Selbst das Geständniss ihrer Liebeskrankheit (2, 5) kehrt in 5, 8 wieder. — Der zweite einleitende Theil dieses Gesanges (6, 4 — 7, 1) bildet der Anlage nach ein Gegenstück der ersten Strophengruppe des I. Gesanges. Wie nämlich Sulamit für sich sprechend in 1, 2—4 ihr Verlangen nach den Küssen und Liebkosungen des Königs ausspricht und die Süssigkeit derselben rühmt, so sehnt sich auch Salomo 6, 5 nach dem Anblick (vergl. 2, 14) der Sulamit und rühmt 6, 4—7 ihre Reize. Wie ferner Sulamit es 1, 4 ausspricht, dass der König nicht nur ihr, sondern auch allen Jungfrauen unwiderstehlich sei und dass alle sein Kosen priesen, so erklärt Salomo 6, 8. 9, wie der Sulamit nicht nur von ihm selbst, sondern auch von allen seinen Frauen und Jungfrauen der Preis der Schönheit zuerkannt und wie sie von Allen gepriesen werde. Wie ferner 1, 8 die Jerusalemitinnen die Sulamit, nachdem sie sich wegen der von der Sonne verbrannten Haut (שְׁחוֹרָה אֲנִי) entschuldigt, S c h ö n s t e d e r F r a u e n nennen, so finden auch in 6, 10 die Begleiter Salomos die Erscheinung der Sulamit gleich der Morgenröthe (שָׁחַר) und glänzend wie Sonne und Mond. Wie endlich 1, 8 die Jerusalemitinnen die Sulamit auf die Spur ihres Geliebten und seiner Genossen bringen wollen, so bitten in 6, 11 die Begleiter Salomos die Sulamit um Rückkehr zu Salomo und zu ihnen, worauf in 7, 2 wie in 1, 9 die Anrede Salomos an sie beginnt. — Der Stoff dagegen in diesem Abschnitte ist zum Theil aus dem IV. Gesange entlehnt, indem namentlich 6, 4. $5^{a.b}$ an 4, 1 (vergl. 4, 4. 8. 9) erinnert, 6, 5^{c}—7 aber geradezu aus 4, 1 — 3 wiederholt ist; dahingegen 6, 10 an 3, 6, und 7, $1^{a.b}$ an 2, 14 anklingt.

Der III. Theil des V. Gesanges knüpft zunächst an den I. Theil an. Wie Sulamit in 5, 10 — 15 an Salomo von Kopf bis zu den Füssen herab 10 körperliche Schönheiten und dann noch die Lieblichkeit des Gaumens und der ganzen Persönlichkeit, so rühmt umgekehrt vom Fusse bis zum Haupte Salomo an jener ebenfalls 10 körperliche Schönheiten und die Lieblichkeit des Wuchses und der Brüste, und um das nächtliche Suchen

nach dem Geliebten (5, 2—7) ähnlich wie 3, 1—5 zu beschliessen, spricht Sulamit in 7, 12—8, 4 wenigstens den Wunsch aus, dass der Geliebte mit ihr in den ländlichen Weinberg und in ihrer Mutter Haus gehen und drinnen wie ein Bruder wohnen möge und schliesst mit der gleichen Beschwörungsformel wie 3, 5 (vergl. 2, 6. 7), wobei in 7, 12 ff. die Schilderung des Frühlings und seiner Düfte und Früchte ein ähnliches Motiv wie in 2, 11—14 (vergl. 2, 3 - 5) liefert.

So ist denn auch nicht zu verkennen, dass in diesem Gesange der Genius des Dichters sich minder frei und schöpferisch als in den vorhergehenden zeigt. Dies spricht sich nicht nur in den eben besprochenen Beziehungen dieses Gesanges und in einer Menge von Wiederholungen und Umbildungen einzelner Theile aus den vorhergehenden Gesängen aus, so dass derselbe eigentlich wenig wesentlich Neues darbietet, sondern auch in einem gewissen sich gleichbleibenden Formalismus. So werden in 5, 10—16 (vergl. 4, 1—5) die Schönheiten vom Kopf bis zum Fuss, in 7, 2 ff. vom Fuss bis zum Kopf beschrieben. So folgt 5, 15. 16 und 7, 8—10 auf die gerühmten zehn körperlichen Schönheiten das Lob zweier Lieblichkeiten, und nach Erwähnung der Brüste der ausgesprochene Wunsch ihren Reiz zu geniessen (4, 5. 6 und 7, 8 ff.). So fängt auch 6, 4; 7, 2 Salomo sein Lob mit den Worten an: „wie schön bist du u. s. w.“ wie 1, 15, und wie Salomo in 4, 7 das Lob seiner Geliebten mit den Worten schliesst: „ganz bist du schön,“ und in 7, 7 mit den Worten: „eine Lieb' in lauter Wollust,“ so schliesst auch Sulamit das ihres Geliebten mit den Worten: „und er ganz Lieblichkeit (5, 16).

Wenn nun nach Einl. §. 1 das ganze Stück von 5, 2—8, 4 als ein wohlzusammenhängendes, aus Einleitungen und Hauptdialog bestehendes und durch einen Schlussrefrain sichtbar begrenztes Ganzes erscheint, so haben es dagegen die meisten neuern Erklärer in mehrere oder wenigere unzusammenhängende Stücke zertheilt. Ewald schliesst bei 5, 8 einen Act, Hofmann fängt mit 6, 1 einen neuen Haupttheil an, Andre schliessen mit 6, 3 ein für sich bestehendes Ganzes ab. Den zweiten Abschnitt 6, 4—7, 1 lässt Ewald unzertrennt, indem er in 6, 4—9 den Salomo im eignen Namen reden und ihn dann die Wechselrede in Vers 10 — 7, 1 citiren lässt. Andre scheiden diesen Abschnitt in zwei Stücke, und zwar mit Böttcher und Hitzig in 6, 4—8 und 6, 9 — 7, 1, oder mit Döpke u. A. in 6, 4—9 und 6, 10 — 7, 1, oder mit Hengstenberg in 6, 4—10 und 6, 11 — 7, 1, wobei die erstern und letztern ganz übersehen, dass Vers 10 nach Analogie von 3, 6; 8, 5 Anfangspunkt eines neuen Abschnitts (s. Einl. §. 1), Döpke u. A. aber, dass 6, 10 — 7, 1 nur Wiederhall der Worte Salomos in 6, 4—9 ist. Den eigentlichen Hauptdialog, als solcher schon an sich als ein untrennbares Theilganzes sich offenbarend, trennen fälschlich Hengstenberg, Hitzig u. A. in zwei geschiedene Stücke, nämlich in 7, 2—11 und 7, 12 — 8, 4. — Es hängen diese verschiedenen Abtheilungen mit der verschiedenen Auffassung dieser Stücke zusammen. Das 5, 2—7 Erzählte soll nämlich, wie Delitzsch nach Ewalds, Umbreits u. A. Vorgang sagt, nur als ein Traum sich begreifen lassen, indem nur

so sich der scheinbare Widerspruch löse, dass Sulamit den Geliebten suche und doch nach 6, 2 seinen Aufenthalt wisse. Allein die Annahme eines Traumes ist nicht durch die Worte in 5, 2 gerechtfertigt (s. die Erklärung); auch ist sie, wie Hahn (Reut. Repert. 1852. Hft. 10. S. 13) sagt, so unnatürlich, dass sie selbst dann, wenn jeder andre Ausweg versperrt wäre, nicht gestattet werden dürfte, namentlich bei einem hebräischen Dichter jener Zeit. Und selbst wenn man mit Hitzig den eigentlichen Traum nur auf 5, 2—4 beschränken und das Uebrige als Folge davon annehmen wollte, so würde sich doch weder erklären, warum Sulamit den Geliebten in der Nacht nun wirklich so ängstlich sucht, noch warum die Jerusalemitinnen nicht, statt sich zum Mitsuchen anzubieten, sie daran erinnern, dass sie ja nur ängstlich geträumt habe; dahingegen der scheinbare Widerspruch zwischen dem Suchen des Geliebten und der Antwort in 6, 2 sich leicht dadurch erklärt, dass Sulamit nun, nach vergeblichem Suchen an anderen Orten, den Geliebten mit einiger Sicherheit in seinem Garten vermuthet. — Ebensowenig aber kann das in 5, 2—7 Enthaltene ein nicht erzählter, sondern vor den Zuhörern wirklich geführter Dialog und die Darstellung eines vor den Augen derselben vorgehenden Erlebnisses sein (Böttcher); vielmehr ist der ganze Ton ein erzählender (vergl. 2, 8—14), und wenn bisweilen die Rede eine directe ist, so ist dies nur der präcisen und eiligen Erzählungsweise, wie in 3, 1 - 5, zuzuschreiben.

In Bezug auf den zweiten Theil 6, 4 — 7, 1 bleibt Ewald fast allein mit seiner Meinung, dass Salomo das in 6, 4—9 Enthaltene als eigne Gedanken ausspreche, die Wechselrede in 6, 10 — 7, 1 aber aus dem Gedächtniss citire; vielmehr legen die meisten Erklärer nur 6, 4—10 dem Salomo bei (ausser Böttcher, der Vers 9 die Mutter des Königs, und Hitzig, der Vers 9 den Hirten im eignen und Vers 10 im Namen der Königinnen und Kebsen sprechen lässt), und zwar findet man dann in Vers 10 – 7, 1 einen Dialog, in dem entweder Sulamit vor Salomo früher Erlebtes erzähle, oder mit ihren Landsleuten, deren Worte jedoch von Sulamit blos referirt werden (Hitzig), spreche. Und während die Meisten 6, 11 — 7, 1 als Referat über ein früheres Erlebniss im Munde der Sulamit betrachten, fasst es Nägelsbach (Reuter, Repert. l. l.) als einen Traum der Sulamit im wachen Zustande auf, worin sie sich ihre Aufnahme unter ihren Landsleuten, und die Gewährung ihres Wunsches, zu denselben zurückzukehren, denke. — Dass nun in 6, 4—9 Salomo rede, geht theils aus der Gleichheit der Worte in 6, 5—7 mit 4, 1—4, theils aus der Aehnlichkeit der Gedanken in 6, 4. 5 $^{a.\,b}$ mit 4, 9, theils aus dem Inhalt von Vers 9 hervor, der nur die Rede eines Königs sein kann, wie denn auch schwerlich Vers 9 und Vers 8 sich von einanderreissen lassen, indem Vers 9 $^{d.\,e}$ an Vers 8 sich anschliesst. Nur zeigt eben eine dem Sprachgebrauch angemessene Erklärung von Vers 5 $^{a.\,b}$ (s. unten die Erklärung zu Vers 5), dass Salomo nicht zur anwesenden, sondern zur abwesenden Sulamit redet, daher auch seine Rede an dieselbe bald (Vers 8. 9) in eine Rede über sie übergeht, vergl. 1, 2—4. Erst in Vers 10 ist die Ankunft der Sulamit angedeutet, vergl. 3, 6; 8, 4. —

Schwieriger dagegen ist der Inhalt von 6, 10 — 7, 1 unter die rechten Personen zu vertheilen. Salomo selbst kann nicht auch hier der Redende sein; denn da er selbst Vers 4 die Geliebte als furchtbar wie Kriegerschaaren bezeichnet hat, hätte er auch die Vers 10 wirklich so erscheinende Geliebte erkennen müssen und durfte nicht erst fragen, wer sie sei. Dagegen ist schon die Aehnlichkeit der Frage in Vers 10 mit der in 3, 6 und 8, 5 bedeutsam und zeigt an, dass sie denselben Personen, wie in diesen Stellen, zuzutheilen sei, folglich den Hofleuten des Salomo, die in seiner Gesellschaft verweilen, vergl. 1, 7. 8, 13. Dies wird auch durch 7, 1 bestätigt, wo die mit Sulamit redenden Personen im Plural reden und angeredet werden, wodurch dann auch in das ganze Stück 6, 4 — 7, 1 Harmonie kommt, indem 6, 4 – 7 aussagt, was Sulamit überhaupt, Vers 8. 9 was sie dem Salomo, ihrer Mutter und andern Frauen, und 6, 10. 12; 7, 1 was sie den Genossen Salomos (den andern Männern) ist. Der ähnliche Inhalt und die Nebenordnung aller drei Strophen dieses Abschnitts, also ihre Zusammengehörigkeit, wird durch die Vierzahl angedeutet, welche alle drei Strophen charakterisirt, s. Einl. §. 1. Leicht ist auch zu erkennen, dass Sulamit in Vers 11 die Redende sein muss, nicht nur weil man erwartet, dass sie die Vers 10 sie betreffende Frage beantworten werde, sondern auch, weil dieselben Worte in 7, 13 in ihrem Munde wiederkehren, was wie in 6, 5. 6 (vergl. 4, 1—4); 4, 1 (vergl. 1, 15) u. a. m. auf dieselbe redende Person hindeutet. Jedenfalls aber ist anzunehmen, dass Sulamit nach der im IV. Gesange angedeuteten Vermählung wieder in ihr Haus gegangen war, denn nur so erklärt sich in 7, 1 die Bitte der Hofleute, dass sie nach dem königlichen Palast wieder zurückkehre, damit man sich an ihrem Anblick weiden möge; vergl. 3, 11. 8, 13. Dagegen fragt sich, wem Vers 12 zuzutheilen sei. Der Singular ידעתי lässt zwar an sich dasselbe Subject, wie in ירדתי Vers 11, vermuthen; allein stets wird Vers 12 einen sehr erzwungenen Sinn ergeben, wenn man diesen Vers der Sulamit beilegt. Dagegen ist es schon durch den Dialog gegeben, dass derjenige, welcher Vers 10 gefragt hat, nun auch nach erlangter Gewissheit der fraglichen Person den Grund angebe, warum er eine, ihm an sich nicht unbekannte, Person nicht sogleich erkannt habe. Er hat sie aber nicht sogleich erkannt, weil ihre Erscheinung ihm als eine so ungewöhnliche vorkam, als eine solche nämlich, bei deren Anblick er sich unter die Heerwagen versetzt geglaubt habe, was dann auch zu dem „furchtbar wie Kriegerschaaren" im Munde des Fragenden (Vers 10) und zu der wieder darauf bezüglichen Frage in 7, 1: „was wollt ihr Sulamit wie einen Reigen der Doppelheere anschaun," passt. — So ist denn durch die ersten beiden Abschnitte in 5, 2 – 6, 3 und 6, 4 — 7, 1 die Situation bezeichnet, in welcher der Dialog der Hauptpersonen in 7, 2 — 8, 4 gehalten wird. Die in 5, 2 ff. vorhergegangenen Missverständnisse steigern nämlich die gegenseitige Werthschätzung in 5, 10 — 6, 3 und in 6, 4—9 so, dass, als Sulamit endlich herrlicher als je (6, 10 — 7, 1) wieder erscheint, nun in Salomo das Verlangen nach dem Genuss ihrer Reize nur um so grösser

(7, 2—10), Sulamits Gewährung nur um so williger und ihre Sehnsucht nach seinen Liebkosungen nur um so rückhaltsloser wird (8, 11—8, 4).

Von einem Hirten, der der eigentliche Geliebte der Sulamit sei, ist in diesem Gesange nichts zu finden. Im 1. Abschnitte kann Sulamit ihn nicht meinen, denn auf einen ländlichen Hirten passt nicht die glänzende, sehr bedeutsam an I. Sam. 16, 12; II. 14, 25. 26 erinnernde Beschreibung des Geliebten und noch weniger sein Weiden in den Gärten, 6, 2. Noch weniger kann allem Zusammenhange mit 6, 8. 9 zum Trotz der 2. Abschnitt (6, 10—7, 1) einem solchen in den Mund gelegt werden, und wenn Hitzig ihn gern im 3. Abschnitt, namentlich in 7, 8—10, einschmuggeln und in 7, 11—8, 4 angeredet sehen möchte, so streitet dagegen der 8, 1 ausgesprochene Wunsch, der nur einem König, nicht aber einem heimathlichen Jugendgenossen gegenüber Sinn und Bedeutung hat. Die Hauptpersonen erscheinen im ganzen Gesange als dieselben, wie in den vorhergehenden. Die 5, 9; 6 1 unterbrochene Sprecherin befindet sich 5, 8. 16 wie 1, 5; 2, 7 im Kreise der Töchter Jerusalems, ist in deren Munde „die Schöne unter den Weibern," wie 1, 8, nennt sich 5, 8 liebeskrank wie 2, 5, trifft, den Geliebten suchend, 5, 6. 7 wie 3, 2. 3 mit den Wächtern zusammen, wird 6, 4 ff. gerade so wie 4, 1 ff. geschildert, in 5, 2; 6, 9 wie in 2, 13. 14 „meine Taube, meine Beste," und 6, 9 wie 4, 7 tadellos von Salomo genannt, äussert sich über ihr Verhältniss zu ihrem Geliebten 6, 3; 7, 11 ebenso wie 2, 16, und 8, 3. 4 spricht sie gleiche Wünsche wie 2, 6. 7, in 8, 2 einen ähnlichen wie 3, 4 aus. Ebenso ist es mit dem Geliebten. Er weidet 6, 2 ebenso unter Lilien wie 2, 16 (vergl. 4, 6), redet in 6, 4 ff. seine Geliebte mit denselben Worten an wie 4, 1—3, und 7, 2. 7 ähnlich wie 1, 15; 4, 1, äussert sich auch 6, 5 ähnlich wie 4, 9, und zwar ist der Geliebte nach 6, 9 unverkennbar Salomo; s. Einl. §. 8.

I. Theil, I. bis III. Strophe, c. 5, 2—9.

Sulamit erzählt den Jerusalemitinnen ein nächtliches Erlebniss, nach welchem sie ganz liebeskrank sich fühlt.

Vers 2. Ich schlafe und meine Sinne erwachen]. Obgleich das Schlafen und Erwachen zur Zeit des Erzählens bereits der Vergangenheit angehört, so werden doch durch die Participp. dieses Verses in lebhafter Vergegenwärtigung des Geistes die Handlungen als eben geschehend dargestellt. Eben darum sind auch die Participp. an den Anfang der Erzählung gestellt, damit auch die folgenden Perfecta in gleicher Weise als Praesentia gefasst werden möchten; s. d. Uebersetzung. Uebrigens versteht man diese Worte entweder so, als ob Sulamit halb geschlafen, halb gewacht habe (Döpke); aber richtig bemerkt Hitzig „ich schlief", kann nicht heissen „ich schlief halb", die beiden Prädicate dürften dann nicht an 2 Subjecte vertheilt sein; oder man versteht es so, als habe nur ihr Leib geschlafen, der Geist aber sei

wach gewesen, so dass sie geträumt habe (Ewald und selbst noch Delitzsch, Meier, Hitzig); aber wenn die ganze Person (אֲנִי)*) schlief, so konnte auch der Geist (לִבִּי) nicht wach sein, und wohl konnte Cicero (de divin. I. 30) von den Träumenden sagen: jacet corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus, nicht aber „jacent dormientes ut mortui, vigilat autem animus." Ausserdem heisst auch das Kal von עור nirgends „wach sein, wachen," sondern „erwachen, sich aufmachen," daher auch in Niph. erweckt werden und in Hiph. und Pi. erwecken; vergl. oben zu 2, 7.**) Sulamit sagt daher ganz richtig ich, d. i. meine ganze Person, schlief, da erwachte mein Herz, d. i. meine Sinne, mein Bewusstsein, so dass לב als Ort der Gedankenbildung gedacht ist, indem das, was bei der Schlafenden zunächst erwachte, ihr Bewusstsein, ihre Sinne waren. Auf ähnliche Weise stehen bei successiv auf einander folgenden Handlungen Vers 5 erst אני und dann die Hände und Finger als bei der 2. Handlung vorzugsweise betheiligt. Sulamit erwacht aber, weil ihr Geliebter pocht. Richtig Hitzig: „דּוֹפֵק ohne Art., weil Präd., nicht Appos.; קוֹל ist eben das Klopfen, und wird als קוֹל דּוֹדִי erkannt wegen der begleitenden Worte." Wie wenig passend übrigens hier die allegorischen Deutungen sind, z. B. „das Schlafen mit vollem Bewusstsein (sic?) sei ein Zustand der Unwissenheit und Lieblosigkeit" (Hahn), oder „der Schlaf bedeute die geistliche Trägheit und Erschlaffung und das Schlafwachen bedeute, dass doch im innersten Grunde der Seele noch einige Empfänglichkeit und Regsamkeit sei" (Hengstenberg) — ergiebt sich daraus, dass schwerlich eine solche „Unwissende und Lieblose" oder halb Träge halb Regsame der Geliebte תַמָּתִי nennen würde, um so mehr, da die allegorischen und typischen Erklärer, sowie auch andere, die 4 Bezeichnungen der Geliebten als sittliche Vollkommenheiten nehmen. So soll die Anrede „meine Schwester" auf Dt. 17, 15 beruhen, während sie doch offenbar den gleichen Sinn wie 4, 9 ff. haben muss; die Taube soll Bild der Unschuld, Sanftmuth und Freundlichkeit, תַמָּתִי meine Unsträfliche, Rechtschaffene (Hengstenberg), oder mein schuldloses Mädchen, mein Engel (Döpke, Delitzsch, Hitzig) sein, während doch jedenfalls die Anrede „meine Taube" sich nach 2, 14 und 1, 15, daher mit der Nebenbedeutung „der Glänzenden" (s. zu 1, 15), und

*) Unmöglich können אני und לב als 2 verschiedene Bestandtheile des Menschen, Leib und Seele, einander gegenüberstehen, indem אני offenbar die ganze Persönlichkeit des Menschen umfasst und auch da, wo Leib und Seele geschieden werden, sonst nur נֶפֶשׁ oder רוּחַ, nicht aber לֵבָב dem Leibe entgegengesetzt wird, vergl. Eccl. 12, 7.

**) In Ijob 41, 2 kann nur das K'ri mit Hiph. die richtige Lesart haben und in Mal. 2, 13 ist עֵר nicht ein Wächter, sondern ein Erwachender (vergl. Hitzig zu d. St.); ja diese Stelle dürfte mit Rücksicht auf den vorhergehenden Vers sich am besten durch die Annahme erklären, dass Maleachi bei dem Worte עֵר H. L. 5, 2 (Sulamit als Buhlerin aufgefasst) und bei עֹנֶה H. L. 2, 10 (den Buhler) im Sinne gehabt habe.

die „meine Vollkommene“ sich nach יפתי 2, 10. 13 durch Vermittlung von 4, 7 gestaltet hat, so dass hier Salomo bei der Anrede „meine Freundin, meine Schwester“ das bis zur schwesterlichen Gemeinschaft (s. zu 4, 9) erhobene Liebesverhältniss, dagegen bei der „meine Taube, meine Vollkommene“ ihre Empfänglichkeit für Schmeichelworte (vergl. 2, 10. 13. 14) in Anspruch nimmt. Beides soll, wie 2, 10. 13. 14, dazu dienen, die Geliebte zum Einlass des Bittenden zu bewegen. — Denn mein Haupt ist voll Thau]. Das שֶׁ vor ראשי deutet wie das כי 2, 11 (ähnlich אשר Eccl. 6, 12, s. das. Heiligstedt) den Grund der Bitte an. In Bezug auf den im Morgenlande des Nachts reichlich fallenden Thau vergl. Richt. 6, 38, Bar. 2, 25; s. Maundrell S. 77, Tobler, Denkbl. S. 28. Diese Bemerkung Salomos, mit der Aufforderung in 6, 11 zusammengehalten, zeigt, dass Sulamit nach der Hochzeit nicht im Palaste Salomos geblieben, sondern nach ihrem Hause, das der Dichter dem königlichen Palaste nicht allzunahe sich denkt, zurückgekehrt war.

Vers 3. Ob wirklich diese Worte Sulamit an den Geliebten als Antwort auf seine Bitte gerichtet habe, oder ob sie jetzt erst bei ihrer Erzählung vor den Jerusalemitinnen den Grund angebe, warum sie den Geliebten nicht sogleich eingelassen habe, ist nicht bestimmt zu entscheiden; denn einerseits kann sie hier, in der schnellen, nur das Wesentliche auffassenden, Erzählung recht gut berichten, was sie wirklich geantwortet, ohne das verbindende אמרתי (vergl. 2, 15; 3, 3), andererseits kann sie aber auch nur ihre damaligen Gedanken berichten (vergl. 3, 2), wie denn der erzählende Ton eben so gut mit Vers 3 als mit Vers 4 beginnen kann, sowie die Imperfecta אלבשנה und אטנפם eben so gut die absolute als die relative Zukunft andeuten können; s. Ewald, Lehrb. §. 136 d e. Indess ist kein Grund vorhanden, warum Sulamit, was sie gedacht, nicht auch dem Geliebten gesagt haben sollte, und da in dieser Antwort ein solcher Grund der Zurückweisung der Bitte angegeben war, welcher bei mehr Bereitwilligkeit überwunden werden konnte, so erklärt sich um so leichter darauf das Ausstrecken der Hand des Geliebten als eine sich stumm, aber nicht minder beweglich, wiederholende Bitte. Auch erscheint dann die von Vers 2—7 ununterbrochen fortlaufende Erzählung des Vergangenen um so ähnlicher mit der in 3, 1—4 und die erst Vers 8 erfolgende Anrede an die Jerusal. Frauen um so ähnlicher mit 3, 5. Und endlich scheint der Umstand, dass Vers 3 eine besondere, von Vers 2 und 4 eingeschlossene Strophenhälfte bildet (s. Einl. §. 2), anzudeuten, dass der Inhalt dieser Strophe in das, was der Geliebte gesagt und gethan, und in das, was die Braut geantwortet, zu scheiden sei. Zur Sache ist noch zu bemerken, dass man vor Schlafengehen die Füsse wusch, die dann auf dem Estrich des Fussbodens leicht wieder schmutzig werden konnten, und dass man das Unterkleid, das im Haus und Feld allein getragen wurde, auszog, um sich in das wollene Oberkleid zu hüllen, Ex. 22, 26; doch ist aus dieser Stelle nicht zu schliessen, dass Sulamit überhaupt nur ein Unterkleid gehabt und barfuss gegangen und deshalb ursprüng-

lich nicht zu den Vornehmen gehört haben könne (Hitzig), da auch, wer Sandalen trug (vergl. 7, 2), dies nur ausser dem Hause that, was gewiss etwas sehr Gewöhnliches war (vergl. Amos 2, 6; 8, 6, Dt. 29, 4, Jos. 9, 5), sowie auch das Tragen nur eines Untergewandes, namentlich im Hause, das Gewöhnliche gewesen sein dürfte, wogegen II. Sam. 13, 18, Mrk. 6, 9; 14, 63 keineswegs spricht. — Der Sinn der Rede ist übrigens der, dass Sulamit es für unschicklich hält, ohne völlig angekleidet, ja selbst ohne gesalbt zu sein (vergl. Vers 5), dem Geliebten die Thür zu öffnen, und doch auch die Mühe scheut, sich erst anzukleiden, die Füsse auf dem Estrich des Fussbodens zu beschmutzen und wieder zu waschen. Dieser Sinn ergiebt sich aus Vers 5, indem Sulamit endlich doch, durch die flehende Geberde des Geliebten bewogen (Vers 4), aufsteht und sich salbt, um den Geliebten würdig zu empfangen und ihm angenehm zu sein. Die längere Form אֵיכָכָה, mit Betonung der vorletzten Sylbe wie כָּכָה, dürfte weniger zur Verstärkung der Frage (wie kannst du mir zumuthen? oder wie ist es möglich?) als vielmehr des Rhythmus wegen gewählt sein, um mit zwei Worten eine Verszeile zu füllen.

Vers 4. Da schon an sich in dem Vb. שָׁלַח die Bedeutung „ausstrecken in der Richtung nach etwas hin liegt, so kann es auch mit מִן־הַחוֹר nicht heissen „er zog seine Hand vom Gitter weg“, was jedenfalls durch הֵשִׁיב ausgedrückt sein würde, sondern (wie 2, 9 מַשְׁגִּיחַ מִן־הַחַל׳, vergl. Ps. 18, 17) „er streckte seine Hand vom Gitter her“ nach einem Gegenstande hin, und da sonst kein anderer Gegenstand angegeben ist, so muss es Sulamit selbst sein. Daher man hier nicht an die Absicht durchs Fenster einzusteigen (Hitzig), oder mit gewaltsamer Durchbrechung eines Loches sich einen Zugang zu bahnen (Hengstenberg), oder den Riegel der Thür zurückzuschieben, oder ihn zu salben denken kann, was ohnedies die Beschaffenheit und der Ort des vergitterten (vergl. 2, 9) Fensters schwerlich zugelassen haben dürfte. Vielmehr ist das Ausstrecken der Hand nach Jemand zwar nicht völlig = פָּרַשׂ כַּפָּיו, welches wie הרים יד Gen. 14, 22; Ex. 17, 11 nur vom Gebet zu Gott gebraucht wird, wohl aber ist es wie פרשיד אל Jes. 65, 2 und נטה יד Spr. 1, 24*) eine zu freundschaftlicher Vereinigung einladende Geberde. Das Wort חור heisst zwar an sich Loch, ist aber der Abwechslung halber (vergl. 2, 9) gewählt worden. Der Artikel aber bezeichnet das Fenster als ein bestimmtes, nämlich wahrscheinlich als das einzige des Zimmers. Ist nun aber das Handausstrecken eine nach Vereinigung verlangende Geberde, so erklärt sich dann auch leicht die Formel „mein Inneres ward für ihn bewegt.“ Der Ausdruck מֵעַי הָמוּ, eigentlich die Eingeweide dröhnen, lärmen (vergl. Jes. 16, 11), bezeichnet nämlich überhaupt eine starke, besonders schmerzliche, Empfindung (Jer. 4, 19, Ps. 42, 6. 12), namentlich das Mitleid (Jer. 31, 20, Jes. 63, 15; 16, 11). Oefters steht nun dabei עָלַי, z. B. Ps. 42, 6. 12; 43, 5, wie auch hier einige Codd.

*) Diese Stelle dürfte den Sinn von H. L. 5, 2. 5 wiedergeben.

lesen; allein letzteres ist hier wahrscheinlich erst aus Ps. 42 hereincorrigirt von einem Solchen, der es übersah, dass im 42. Psalm überhaupt vom inneren Schmerzgefühl, hier aber vom Mitleid mit Jemand die Rede sei. Die Präpos. עַל steht hier in gleichem Sinne wie Jer. 31, 20, Jes. 16, 11 das לְ, vergl. Ges. thes. p. 1028 und 384, nämlich in der Bedeutung „Mitleid haben zu Gunsten Jemandes." — Uebrigens ist es interessant, mit dem hier erzählten Begebniss Anacr. γ. εἰς Ἔρωτα zu vergleichen.

Vers 5. Wegen אֲנִי, nicht aus der breiteren Volkssprache zu erklären, sondern als ganze Person den einzelnen Theilen gegenüber, s. zu Vers 3. — Das Triefen der Hände von Myrrhe erklärt man meist daher, dass der Geliebte den Riegel gesalbt habe, wie denn das Salben und Bekränzen der Thür bei den Alten eine stille Huldigung der Liebe war, vergl. Lucret. 4. 1171:

> At lacrimans exclusus amator limina saepe
> Floribus et sertis operit, postesque superbos
> Unguit amaracino; et foribus miser oscula figit.

Vergl. Athen. ed. Casaub. I. p. 669, Tibull. I. 2. 14. Daran kann aber hier nicht gedacht werden, denn der Riegel befand sich offenbar innerhalb des Zimmers (wie denn auch derselbe von Sulamit erwähnt wird, ehe sie öffnet), so dass ihn der aussenstehende Geliebte nicht berühren, ebenso wenig aber auch durch das Schlüsselloch so viel Salbe darauf gelangen lassen konnte, dass davon die Hände triefend geworden wären. Sonach muss Sulamit, um ihren Geliebten würdig zu empfangen, nicht nur, trotz ihres früheren Bedenkens, sich vollständig angekleidet*), sondern auch die Hände und zwar so reichlich gesalbt haben, dass die Salbe beim Angreifen des Riegels davon herabtroff. Der Zusatz „am Griffe des Riegels" deutet nämlich die Gelegenheit an, wobei es sich zunächst zeigen konnte, wie reichlich sie sich gesalbt, sowie die flüssige Myrrhe**) andeutet, dass diese Salbe zugleich die kostbarste war; daher Meier mit Unrecht die Worte „am Griffe des Riegels" für eine spätere Glosse hält.

Vers 6. Die beiden Vbb. חָמַק עָבַר sind nicht ganz gleichbedeutend; vielmehr ist der Sinn: er hat sich umgekehrt, um zu verschwinden, Symm. ἀπονεύσας παρῆλθε, wie denn bei unserem Dichter öfter 2 Vbb. so verbunden sind, dass das 2. nur genauer durch das erstere bestimmt wird (vergl. 2, 3. 11. 17, 4, 8; 8, 2). חָמַק, sich umdrehen, verwandt mit חָבַק, umfassen, daher חַמּוּק eigentlich das Rundgedrehte, Runde. Bei Jer. 31, 22 steht wahrscheinlich mit Rücksicht auf

---

*) Das vollständige und zwar sorgfältige Ankleiden verstand sich bei denen, die sich salbten, um Jemanden bei sich zu empfangen, und überhaupt von selbst.

**) מֹר עֹבֵר ist nicht überfliessende, die in reicher Fülle gespendete Myrrhe (Ewald), sondern die von selbst ausfliessende oder thränende (Ex. 30, 23 מָר דְּרוֹר, und 30, 34 נָטָף) = σταχτὴ, welche der πλαστὴ (Theophr. hist. pl. 9, 4) vorgezogen und zu den besten Salben und Riechwassern verwendet wurde, s. zu 1, 13 und Plin. H. N. XII. 15, 35, Diosc. mat. med. I. 74. — Offenbar ist unsere Stelle Spr. 7, 16. 17 berücksichtigt.

unsere Stelle (vergl. das wiederholte שׁוּבִי in Vers 21 mit H. L. 7, 1) das Hitp. uneigentlich mit der Bedeutung „sich umdrehend abwenden." — Richtig bemerkt zwar Hitzig bei den Worten נפשי יצאה בדברו: „die Handlung mit Döpke als Plusquamperf. in frühere Zeitsphäre als das חמק zu rücken, widerspricht schon dem Augenschein, da die Finita ohne Verbindungspartikel alle auf gleicher Linie liegen; und also wird von der Punctat. בְּדַבְּרוֹ, da er redete, indem er doch seit Vers 3 stumm verblieben, der Sinn des Wortes verfehlt." Wie käme es auch, dass Sulamit erst hier die Wirkung der Rede des Geliebten berichtete? Und wie wenig entspricht das Vers 3—6 Gedachte oder Gesagte, Gesehene und Selbstgethane einer vermeinten Geistesabwesenheit. Aber ebenso wenig dürften jene Worte, בהדברו von דִּבֵּר nachfolgen abgeleitet, mit Umbreit zu übersetzen sein: „ich ging hinaus ihm nachzufolgen," da eben דִּבֵּר im Hebräischen diese Bedeutung nirgends hat, auch נפשׁ schwerlich bei einem blos äusserlichen Vorgange für אני steht (s. zu 6, 12); und nicht besser lässt es sich rechtfertigen, mit Hitzig בְּדָבְרוֹ punctirend dies Wort = אַחֲרָיו zu übersetzen „hinter ihm drein, sc. fuhr meine Seele aus." Wohl aber ist בדברו vom Nom. דבר in der Bedeutung das Jemanden oder eine Sache Betreffende (vergl. דברי את האתנות, I. Sam. 10, 2, das die Eselinnen Betreffende) abzuleiten, wovon dann עַל דְּבַר אֲשֶׁר wegen der Sache dass = weil (Dt. 22, 24; 23, 5, 2. Sam. 13, 22) und על דברי oder על דבר wegen (Gen. 12, 17; 20, 11; 43, 18, Dt. 4, 21, Jer. 7, 22; 14, 1) und ähnlich עַל דברת (Eccl. 3, 18; 8, 2; 7, 14); für עַל דִּבְרֵי steht nun hier בדברו, nach Analogie von בעבורו, בַּעֲבוּרֶךָ I. Sam. 23, 10, Gen. 3, 17, oder בִּגְלָלְךָ; בגללכם Gen. 12, 13; 30, 27; 39, 5, Dt. 13, 10 mit gleicher Bedeutung, daher hier בדברו in Betreff seiner, seinetwegen. Der Ausdruck נפשי יצאה deutet aber nicht sowohl eine eintretende Geistesabwesenheit an, sondern vielmehr eigentlich das Ausgeben des Lebens, und dann ein heftiges Erschrecken, wie Gen. 35, 18, wo es mit Bezug auf אל תיראי in Vers 17 den Schrecken Rahels über den gewissen Tod bezeichnet. Aehnlich ist Gen. 42, 28 ויצא לבם = ויחרדו, vergl. I. Sam. 17, 32, sowie in den Worten לֹא הָיָה בָהּ עוֹד רוּחַ, I. Kön. 10, 5, eine Verwunderung angedeutet ist, von der man gar nicht wieder zu sich kommt. Das Gegentheil ist מצא לבו, II. Sam. 7, 27. So ist auch hier von einem heftigen Erschrecken seinetwegen (des verschwundenen Geliebten wegen) die Rede, welches natürlich erst dann eingetreten sein kann, als sie die Thür geöffnet hat und der Geliebte verschwunden ist. — Die Worte „ich such' und find ihn nicht", aus 3, 2. 3 wiederholt und mit den folgenden „ich ruf' ihn und er antwortet nicht" vermehrt, sind wiederum Spr. 1, 20. 21. 28; 8, 1 ff. dem Sinne und theilweise selbst den Worten nach der Weisheit in den Mund gelegt.

Vers 7. Die erste Verszeile ist wörtlich aus 3, 3 wiederholt. Das Asyndeton „sie schlagen, sie verwunden mich" ist = schlagend verwunden sie mich, oder sie schlagen mich wund; s. zu Vers 6ᵇ. Das רְדִיד, gebildet nach der Regel wie יָצִיעַ, stratum, u. A. (s. Ewald, Lehrb. §. 149. 2), vom Vb. רָדַד, ursprünglich

zerstreuen (Ps. 144, 2, Jes. 45, 1, vergl. Ps. 68, 3) in Hiph. ausbreiten, dünn machen, ist ein feiner Ueberwurf vornehmer Frauen, der das ganze Haupt umhüllte und nach vorn und hinten herabwallte, daher auch in den Targg. Gen. 24, 65; 38, 14 רדידא für das hebräische צעיף steht, von welchem letzteren Kleidungsstück es sich wahrscheinlich nur durch feineren Stoff unterschied. Es scheint der römischen Palla ähnlich gewesen zu sein; s. Schröd. de vest. mul. hebr. c. 24 und Gesen. zu Jes. 3, 23. — Das Vb. נשא bedeutet aber nicht blos das Aufheben des Schleierkleides (Meier), sondern das Abreissen oder gewaltsame Abnehmen desselben, was nicht nur das מֵעָלַי andeutet, sondern auch das übrige gewaltthätige Verfahren der Wächter. Die Wächter der Mauern sind am Ende des Verses nicht blosse Wiederholung des zu Anfang des Verses stehenden Subjects, welche sehr übel nachschleppen würde, sondern das Subject zu den Worten „es nahmen mir den Schleier;“ die Mauerwächter (Jes. 62, 6) scheinen also hier den in der Stadt patrouillirenden Wächtern an die Seite gestellt zu sein; beide Classen von Wächtern misshandeln die Sulamit. Diese Steigerung gegen 3, 3 ist ganz der Art und Weise angemessen, wie überhaupt hier das c. 3, 1—5 Befindliche weiter ausgeführt wird. Vielleicht hat Ezechiel in 16, 39; 23, 26 an unsere Stelle gedacht.

Vers 8. Wegen der Worte „ich beschwöre euch“ und des Mascul. Suffix. s. zu 2, 5. 7. — Nach einer Beschwörungsformel passt keine Frage wie die „was wollt ihr ihm sagen?“ und ausserdem hat מה in der Beschwörungsformel 8, 4 (vergl. 2, 7; 3, 5) offenbar eine verbietende Bedeutung, sowie auch מה und למה 1, 7 und 7, 1 ausdrückt, was Sulamit nicht wünscht; vergl. Ijob 31, 1 und מה in Ex. 17, 2, Ps. 42, 12, Ij. 7, 21; s. Ewald, Lehrb. §. 315 b. — Daher kann auch hier der Sinn nicht der sein „saget ihm, dass ich krank sei“ (Ewald, Heiligstedt, Delitzsch, Hahn, Hengstenberg, Meier), sondern vielmehr: warum wollt ihr ihm sagen, dass ich krank sei, d. i. saget ihm ja nicht, dass u. s. w. Es liegt jedenfalls diesem Verbote das Geständniss eines so grossen Verlangens nach dem Geliebten zum Grunde, wie es ein Weib wohl höchstens vor anderen Frauen, nicht gern aber vor einem Manne kund werden lässt, wie denn Sulamit auch in 2, 5 dasselbe Geständniss nicht dem Geliebten gegenüber, sondern vor den Frauen Jerusalems (vergl. 2, 7) ausspricht und in 6, 11 sogar einen den Gedanken an ihre Sehnsucht nach dem Geliebten ablenkenden Scheingrund ihres Erscheinens in den königlichen Gärten angiebt. Weil nun jenes Verbot die Grösse jenes Verlangens verräth und dies ungewöhnliche Verlangen wiederum auf einen ganz ausserordentlichen Geliebten schliessen lässt, so knüpft sich nun auch in Vers 9 sehr natürlich hieran die Frage der Töchter Jerusalems.

Vers 9. Diese Frage ist aber keine spöttische (Döpke, Meier) oder tadelnde (Magnus), ja sie enthält nicht einmal einen leisen Vorwurf (Hitzig), wie man schon aus der Anrede „Schönste der Frauen“ (vergl. 1, 8) und aus 6, 1 ersieht, sondern sie ist eine ganz natürliche Frage, da der leidenschaftliche Zustand, in welchem sich Sulamit befin-

det, vermuthen lässt, dass der von ihr so sehnlich und trotz aller Erschwerung Gesuchte etwas Ausserordentliches sein müsse. Auch die Wiederholung der Frage dürfte ihren Grund nur in dem Bestreben des Dichters haben, in den beiden Versen 8 und 9 ein rhythmisches Gleichmaass herzustellen. Jene Frage zeigt nun zwar, dass die Jerusalemitischen Frauen den Geliebten nicht kennen, während doch das Verbot in Vers 8 das Gegentheil vermuthen liess; der scheinbare Widerspruch hebt sich aber dadurch, dass Anfangs Sulamit in ihrer leidenschaftlichen Stimmung meint, alle Welt müsse ihren Geliebten kennen, durch die Frage jener Frauen aber vom Gegentheil sich überzeugt. Zugleich geht aber auch hieraus hervor, dass die Töchter Jerusalems nicht überall dieselben, also hier nicht dieselben wie 1, 5—8; 2, 7; 3, 5, sondern überhaupt Jerusalemitinnen sind, mit welchen Sulamit gerade zusammentrifft. מִדּוֹד, eigentlich vor irgend einem Geliebten, d. i. vor jedem andern Geliebten, mit dem vergleichenden מִן, vergl. Vers 10. Wegen des auf ein Nom. fem. gen. sich beziehenden הִשְׁבַּעְתָּנוּ s. zu 2, 5. 7, vergl. Jos. 2, 17, Jer. 2, 27.

IV—VI. Strophe, c. 5, 10—6, 3.
Schilderung des Geliebten und seines Aufenthaltes.

Die erste dieser Strophen enthält sechs Schönheiten des Hauptes durch Vergleiche geschildert, die zweite zunächst vier Schönheiten des übrigen Körpers, ebenfalls durch Vergleiche geschildert, und dann noch die Erwähnung der Lieblichkeit des Gaumens und der ganzen Persönlichkeit ohne Vergleich. Die dritte Strophe zeigt uns den Geliebten in seinem Garten. Dass der Dichter dieses Lob des Geliebten der Sulamit in einer Unterredung mit andern Frauen in den Mund legt, und sie es nicht ihm selbst gegenüber aussprechen lässt, hat jedenfalls, wie bei dem Geständniss ihrer Liebeskrankheit 2, 5; 5, 8, seinen Grund in dem Gefühle, dass es sich so für eine Frau mehr zieme, zumal da der Dichter bei Aufzählung der männlichen Schönheiten sich keinen Zwang anthun, sondern vielmehr ein Ideal männlicher Schönheit aufstellen wollte. Im vertrauten Gespräch mit andern Frauen konnte er sie Manches sagen lassen, was sie einem Manne gegenüber nicht wohl sagen konnte. Man vergleiche mit dieser Schilderung des Geliebten Anacr. κη' und κϑ'.

Vers 10. Ueber diese Schilderung des Geliebten bemerkt schon Mercerus weniger richtig: „Primum quidem generaliter eum describit, deinde specialiter per singula ipsius membra, decem numero etc.“ Vielmehr zeichnet Sulamit des Geliebten Bild nach den Zügen, welche I. Sam. 16, 12 und II. Sam. 14, 25. 26 von der Davidischen Familie entworfen werden. Wie David ist daher der Geliebte weiss und roth, mit schönen Augen und angenehmem Gesicht, wie Absalom hat er schönes Haar und ist er ausgezeichnet vor Myriaden, und wie dieser vom Fuss bis zum Scheitel ohne Fehl war (vergl. 4, 7), so werden hier seine Vorzüge umgekehrt vom Scheitel bis zu den Füssen gerühmt. Daher ist eben auch das „Weiss und Roth“ als ein spe-

cieller Vorzug der Gesichtsfarbe (denn die Farbe der Hände, des Leibes und der Füsse wird Vers 14 und 15 noch besonders erwähnt), zu betrachten (vergl. 4, 3; 6, 7) und das Weiss ist noch zum Roth derselben hinzugefügt, um das טוֹב רֹאִי in I. Sam. 16, 12 anschaulich zu machen, für welchen Ausdruck dann nach II. Sam. 14, 25 der „ausgezeichnet vor einer Myriade“ gewählt ist. Nur das Gesicht ist weiss und roth, die übrigen, der Sonne ausgesetzten Theile, wie Hände und Füsse, goldfarbig (Vers 14 [a. b], 15 [b]), die bedeckten Theile des Leibes weiss (Vers 14 [c. d], 15 [a]). Das Weiss und Roth bedingt aber vorzüglich die Schönheit des Gesichts, und diese wiederum vorzugsweise die Schönheit der ganzen Person; eben darum ist hier hinzugefügt: „ausgezeichnet vor einer Myriade“, vergl. Bion 15, 18 *τόσον ἄνθος χιονίαις πορφυρε παρείαις.* Aus den Vergleichen, womit in Thren. 4, 7 dieser Vers erweitert ist, ersieht man, dass צַח das reinste und glänzendste Weiss, wie das der Milch und des Schnees, daher mit אָדוֹם verbunden, das reinste natürliche Incarnat bezeichnet. — Das Wort דָּגוּל geben alle alten Verss. durch „ausgezeichnet“ wieder. Nach Ps. 20, 6, wo es mit בְּשֵׁם אֱלֹהֵינוּ (ähnlich wie "הזכיר בשם יה" oder קרא) steht, muss das Vb. דגל entweder erhöhen (= רוֹמֵם Ps. 30, 2; 34, 4; 107, 32) oder auszeichnen heissen, was zuletzt verwandte Begriffe sind, woher auch das Panier, דֶּגֶל das Erhöhte (vergl. הָרִימוּ נֵס Jes. 62, 10) oder Ausgezeichnete (vergl. Num. 1, 52; 2, 2. 3) seinen Namen haben mag. Wahrscheinlich ist dies Vb. ursprünglich mit גדל verwandt. Da hier nicht von der ganzen Gestalt die Rede ist (vergl. Vers 15 [d]), so ist das Wort דָּגוּל hier in der Bedeutung „ausgezeichnet“ zu nehmen und drückt wahrscheinlich das לְהַלֵּל מְאֹד in II. Sam. 14, 25 mit Hinzunahme der Worte: „in ganz Israel war kein Mann so schön“ aus. Die Myriade ist aber hier Ausdruck einer unermesslichen Zahl, wie Ps. 91, 7, oder wie רבבות Ps. 3, 7, Deut. 33, 17. Dass übrigens die Wahl des Wortes דָּגוּל mit der, meist im militärischen Sinne gebrauchten, Myriade in näherer Beziehung steht, ist nicht unwahrscheinlich, wie denn offenbar die נדגלות 6, 4. 10 eine militärische Bedeutung haben.

Vers 11. Als ursprüngliche Bedeutung des Wortes כֶּתֶם nehmen Hengstenberg u. A. nach dem Arab. an, dass es eigentlich „das Verhehlte“, daher Schatzgold heisse, vergl. סְגוֹר Ijob 28, 15 und זהב סָגוּר I. Kön. 6, 20, somit das edelste Gold; allein jenes arabische Wort heisst nicht recondere, sondern abscondere = חתם, s. Hitzig zu Jer. 2, 22, daher jene Ableitung minder zulässig erscheint. Dagegen kommt das hebräische נכתם Jer. 2, 22 vergl. mit Jes. 1, 18 in einer solchen Verbindung vor, dass es jedenfalls „geröthet“ heissen muss; daher auch das Gold von seiner röthlichen Farbe כתם heissen dürfte, wie ähnliche arabische Wörter vom Fuchs unter den Pferden und vom Wein gebraucht werden (Hitzig). Dies ist hier auch darum um so wahrscheinlicher, weil in Vers 10—15 an jeder Schönheit allemal zwei Eigenschaften hervorgehoben oder durch zwei Vergleiche angedeutet sind. Das כתם deutet daher jedenfalls den dunkeln Golde gleichenden Glanz des behaarten Hauptes an, sowie derselbe 7, 7 mit dem Glanze des Pur-

purs verglichen wird; nicht aber kann hier die Goldfarbe zum Vergleich der röthlichbraunen Gesichtsfarbe dienen (die ja schon in Vers 10 genau bezeichnet ist) und darum das Haupt mit einem Goldklumpen verglichen sein (Hitzig). Während nun כתם das Gold als dunkelfarbiges, röthliches bezeichnet, hat das Wort פז die Bedeutung des Reinen, Gediegenen; denn das כתם פז scheint Ijob 28, 19 durch כתם טהור, Thren. 4, 1 durch כתם טוב erklärt zu werden, und I. Kön. 10, 16. 18 wechselt das Wort מופז mit שחוט ab, wofür II. Chron. 9, 17 זהב טהור steht. Das Adject. פז ist nämlich gleichbedeutend mit dem Part. Pass. מאופז in Jer. 10, 9 (daselbst nicht Nom. pr.), wo מאופז durch מַעֲשֵׂה חָרָשׁ וִידֵי צוֹרֵף, also als durch Schmelzen gediegen d. i. rein gemachtes Gold erklärt wird, vergl. כֶּסֶף צָרוּף Ps. 12, 7, Jos. 1, 25, Ps. 8, 10, Ps. 66, 10. Das אופז bei Dan. 10, 5 ist das zum Adject. gewordene Partic. (vergl. Ewald, Lehrb. §. 160 a). Somit sind diese Worte auf die Vbb. אפז und פזז, stark, solide sein, verwandt mit עז stark (vergl. Gen. 49, 24, II. Sam. 6, 16) zurückzuführen, welche Eigenschaft dem Golde den reinen Glanz giebt. Folglich sind am Golde zwei Eigenschaften genannt, nämlich die dunkelgelbe Farbe und die Reinheit oder Gediegenheit desselben, welche den Glanz erhöht. — Bei Uebertragung des Wortes תלתלים scheinen die alten Uebersetzer nur gerathen und eine Verwandtschaft des Wortes mit סנסנים (7, 9) vermuthet zu haben, daher sie es meist durch Palmzweige (LXX ἐλάται, Vulg. elatae palmarum) übersetzen, da doch ס und ת nicht verwandte Buchstaben sind und der Dichter auch das Wort סנסנים selbst hat, also nicht erst ein dialectisch-verwandtes bilden durfte. Hitzig hält das Wort für identisch mit זלזלים (Jes. 18, 5) durch Verwechslung des ז mit ת, indem die βόστρυχοι mit βότρυες verglichen würden, während es Hengstenberg einfacher von תלה ableitet, wobei das ה wie 4, 4 abgeworfen worden sei, ähnlich der Bildung von יפיפה, Ps. 45, 3, mit Abwerfung des י, wornach es Gehänge, Hängelocken bedeuten würde. Näher jedoch liegt die Ableitung von תָּלַל aufhäufen, hoch machen, Ez. 17, 22, wovon תֵּל, Hügel, nach Analogie von גלגל, das Rollende, der Wirbel, von גלל, rollen, זלזל, das Kriechende, die Ranke, von זלל, herabhängen, ferner סַלְסִלּוֹת, Körbe = סַלִּים Jer. 6, 9 von סלל, allmählig erhöhen (nämlich durch Flechten) und סנסנים, 7, 9, eigentlich die Hochseienden, nach oben Strebenden, d. i. die Zweige, wahrscheinlich von סנן = סלל, vergl. סֶנֶּה als Name einer Felsklippe I. Sam. 14, 4. Sonach wären תלתלים eigentlich „die sich Aufhäufenden, über einander Häufenden, also Haufen auf Haufen. Somit sind lange Locken gemeint, deren Geringel gleichsam Haufen auf Haufen bildet und es kommt so auch dieser Vergleich dem einer Ziegenheerde, die am Gilead herabweidet, nahe. Aber auch schwarze Haare waren bei den Morgenländern beliebt und werden auch bei arabischen Dichtern mit dem Raben oder mit der Nacht verglichen; s. v. Bohlen, Montanebb. p. 54. 55, Amrull. Moall V. 33, Hartmann, Ideal weibl. Schönheit I. 45 f., Magn. z. H. L. 4, 1.

Vers 12. Bei diesem Vergleich mit Tauben ist zunächst mit Döpke

festzuhalten, dass die Augen mit den Tauben selbst, nicht aber mit Taubenaugen verglichen werden (vergl. zu 1, 15), indem sonst der Zusatz „über Wasserbetten“ ein ganz müssiger wäre. Sodann sind mit LXX, Vulg., Syr., Hengstenberg u. A. die Prädicate in der zweiten und dritten Verszeile auf die Tauben, nicht aber auf die Augen zu beziehen, da das Baden und Sitzen offenbar auf jene besser als auf diese passt, so dass die Augen nicht mit Tauben überhaupt, sondern speciell mit Tauben an Wasserbetten, die in Milch sich baden und über der Füllung (nämlich der Wasserbetten) sitzen, verglichen werden. Der Dichter denkt sich nämlich diese Wasserbetten bis obenan mit Milch gefüllt, wie denn der ganze Vergleich nur auf ein Phantasiebild gerichtet ist. Der feuchtglänzende, metallfarbige Augapfel nämlich gleicht den Tauben über Wasserbetten, und indem dieser Augapfel über der convexen Rundung des Weissen im Auge schwebt, gleicht er Tauben, die in bis obenan mit Milch gefüllten Wasserbetten sich baden. Denn מְלֵאת, eigentlich Einfüllung, an sich ein unbestimmter Begriff, erhält seine nähere Bezeichnung durch das vorhergehende אפיקי מים und ist also die Füllung der Wasserbetten, das was diese bis oben voll macht; vergl. מֵי מָלֵא Ps. 73, 10. Böttchers Erklärung „schön gefasste Steine“ = מְלֻאַת אֶבֶן, Ex. 28, 17 (vergl. 39, 13) ist schon darum zu verwerfen, weil eben אבן bei dem unbestimmten מלאת stehen müsste, und wenn Ibn E., Ja., Rosenmüller u. A. erklären, das Auge sitze super fundo s. cavitate oculi, oder wenn Magnus u. A., die Prädicate auf die Tauben beziehend, übersetzen: „in Einfassung thronend“ oder nach Coccej. „über der Einfassung“, so beruht dies eben auf der Herbeiziehung der falsch verstandenen מלאת אבן und מלאים Ex. 28, 17; 39, 13, indem diese Worte nicht die Einfassung oder Umfassung der Steine, sondern die eingefassten Steine selbst als Füllung der Einfassung bedeuten. Somit sind auch bei den Augen zwei Eigenschaften angedeutet, nämlich die volle Rundung des Weissen im Auge und der Metallglanz des Augapfels über derselben.

Vers 13. Bei ערוגת dürfte doch die von den LXX, Aq., Vulg. ausgedrückte Punctation des Plural vorzuziehen sein, nicht nur weil sichs um zwei von einander getrennte Wangen (daher der Dual) handelt, sondern weil auch im zweiten Satze מגדלות steht.*) Das Wort ערוגה von ערג, im Arabischen aufsteigen, bedeutet sonach eine Erhöhung und zwar in 6, 2 eine solche im Garten, also ערוגת בשם eine Erhöhung des Wohlgeruchs, d. i. auf welcher wohlriechende Pflanzen wachsen. Doch ist nicht sowohl an Beete oder Rabatten zu denken, sondern vielmehr an Hügel, worauf der Gebrauch dieses Wortes bei Ezech. 17, 7. 10 deutet, da man ja den Wein nicht auf Beeten oder Rabatten, sondern an Bergen und Hügeln zog, und was auch besser den hügelgleichen Wangen, die unser Dichter 4, 3; 6, 7 mit platt aufgelegten

*) Die Punctation des Sing. ist wahrscheinlich dadurch entstanden, dass sonst gewöhnlich לְחִי nur im Sing. steht und man also auch hier לְחָיו las und nun auch ערוגת als Sing. punctirte.

Granathälften vergleicht, entspricht. Ist nun die Lesart מְגַדְּלוֹת die richtige, so sind die Dufthügel, d. i. Hügel voll duftender Gewächse, und die Thürme von Salbenwürzen analog dem Myrrhenberg und Weihrauchhügel 4, 6 sowie den Betherbergen und Duftkrautbergen 2, 17; 8, 14. Doch kann dann bei מִגְדְּלוֹת מֶרְקָחִים nicht an Thürme gedacht werden, auf welchen Salbenpflanzen wachsen, was sich nicht denken lässt, sondern das hier und 8, 10 gewählte Femin. מִגְדָּלֹת bedeutet dann nicht erbaute Thürme im strengsten Sinne des Wortes, aber auch nicht Gelände und Pyramiden, an welchen die Salbengewürze (s. 4, 14) sicher nicht gezogen wurden, sondern nur thurmartige Erhöhungen und zwar entweder solche Erdhügel, auf welchen Salbenwürz-Pflanzen wachsen, oder auch hohe Haufen solcher den Salben beizumischender Gewürze. Die Wangen werden also hier theils als voll und wohlgerundet, theils als süss duftend bezeichnet, wie denn nach dem arabischen Dichter Borda Vers 91 auch die Wangen gesalbt wurden; namentlich aber geschah es wohl mit dem Barte, Lev. 19, 27, Ps. 133, 2, s. Harmar, Beob. II. 77. 83, v. Bohlen, d. a. Indien II. S. 171 u. A., bei Hitzig z. d. St. Indess empfiehlt sich hier sehr die Meinung Hitzigs und Friedrichs, welche mit LXX (*φύουσαι μυρεψικά*) das Partic. מְגַדְּלֹת, crescere facientes vel sursum educentes, zu lesen vorschlagen, dadurch, dass alle übrigen Vergleiche in Vers 10—15 durch Partic. oder Adject. erläutert werden. Der Sinn ist dann: deine Wangen gleichen Hügeln, die süss duften, weil auf ihnen Gewächse, womit man die Salben würzt, wachsen, vergl. 4, 14. Wegen der Bedeutung des Pi. גִּדֵּל, wachsen lassen, vergl. Jes. 44, 14, Ezech. 31, 4, Num. 8, 5 und das aramäische Synonym רַבִּי. Doch ist diese Textänderung bei obiger Erklärung der „Thürme von Salbenwürzen" nicht gerade nöthig. — Die עֲרוּגַת בֹּשֶׂם und die Lilien müssen als verwandte Dinge zusammen gehören, darum folgen letztere hier und 6, 2 unmittelbar auf die erstern. Richtig sagt Hitzig: „die Lilien bezeugen nicht, dass seine Lippen weiss (Ewald), sondern die Lippen (4, 3 mit einem Carmoisinbande verglichen), dass die Lilien roth sind." Das Träufeln flüssiger Myrrhe (s. zu 1, 13; 5, 5) ist aber nicht mit dem Syr. u. A. auf die Lilien zu beziehen und etwa an die Kaiserkronen zu denken, von denen jedes Blatt eine wässrige Feuchtigkeit enthalten soll, die besonders des Mittags wie eine Perle zusammenrinne und in hellen Tropfen herabfalle (Rosenmüller, Alterth. IV. 188, Lenz, Naturgesch. IV. S. 243), sondern es gehört den Lippen selbst zu, wie 4, 11 das Träufeln des Honigs. Da nun die fliessende Myrrhe zu den lieblichsten Wohlgerüchen gehört (1, 13), so muss hier auch das Träufeln mit Myrrhe den lieblichen Duft der Lippen, d. i. des Odems, der dem Munde entströmt, andeuten (vergl. 7, 9), den bene fragrans oris halitus (vergl. Silv. d. S. chr. Ar. II. 151), nicht aber die Lieblichkeit der Rede, die hier bei den unmittelbaren Eigenschaften der Leibestheile ohnedies nicht in Betracht kommen kann. Somit haben also auch die Lippen die doppelte Eigenschaft, dass sie roth und dass sie süss duftend sind.

Vers 14. Das Wort גְּלִילֵי wird von Vielen durch Ringe über-

setzt, indem man den Vergleich der Hände mit Ringen entweder auf die Rundung der etwas erfassenden (Coccej.) oder der geschlossnen (Döpke, Gesenius, thes. p. 287) Hand (wofür aber nothwendig כַּף stehen müsste), oder auf die Rundung der Finger selbst (wofür der Vergleich mit Ringen nicht passt) bezieht. Ausserdem müsste man dann für גְּלִילִים eher חוֹתָם oder טַבַּעַת erwarten. Auch übersetzt man fälschlich מְמֻלָּאִים „besetzt mit Edelsteinen" und bezieht dies entweder so auf die Hände, dass die mit Edelsteinen geschmückten Finger oder Hände den mit Edelsteinen besetzten Ringen gleichen, oder dass gleichsam die Nägel der Finger die Edelsteine seien (Gesenius a. a. O., Döpke, Rosenmüller u A.), wobei man namentlich an mit Alhenna gefärbte Nägel denkt, vergl. Hamas. p. 95. comm. 575. Allein מְמֻלָּאִים בַּתַּרְשִׁישׁ kann nur heissen „eingefasst in Tarschischstein", eigentlich eingefüllt in Tarschisch (vergl. Ex. 28, 17; 39, 13), so dass die גְּלִילִים innerhalb des Edelsteins, nicht dieser auf jenen ist. Daher ist es weit natürlicher, גָּלִיל von גָּלַל wälzen, rollen, daher etwas Roll- oder Drehbares, in der Bedeutung von Rollen, Walzen, Cylinder (s. J. D. Michael. zu Lowth d. S. p. p. 637) zu nehmen, die sich in Tarschischstein drehen, wie dies Wort auch von den Flügelthüren des Tempels, die sich in Angeln drehten (I. Kön. 6, 34) und Esth. 1, 6 von den Stangen oder Rollen, über welchen mittelst Seilen von Byssus und Purpur die kostbaren Tapeten hingen, gebraucht wird; vergl. Botta, lettr. sur les découv. à Khorsab. S. 68, Thenius zu I. Kön. 6, 21. Somit werden hier die Hände und die damit zugleich gemeinten Finger mit goldnen Cylindern verglichen, deren Achsenspitzen in Tarschischstein gehen oder darin befestigt sind. Die Finger sind die Walzen, die Hand ist der Tarschisch. Da nun die LXX zu Ex. 28, 20; 39, 13 den Tarschisch durch χρυσόλιθος d. i. den Topazier der Neuern erklären, und dieser eine dem Golde ähnliche Farbe hat, so passt dieser Vergleich um so mehr, da ja Hand und Finger einerlei Farbe haben, die Finger aber in der Hand wie runde Cylinder in einer Büchse von Edelstein stecken, somit auch hier die beiden Eigenschaften der Hand, nämlich Rundung und Goldfarbe angedeutet sind, bei welchem Vergleich es dem Dichter, wie bei allen in Vers 11—15, zugleich auf die Kostbarkeit des ähnlichen Gegenstandes ankam. Uebrigens behauptet Meier sehr glaubhaft, jener Edelstein habe seinen Namen nicht von der Stadt Tartessus (über welche s. Redslob, Thule, die phön. Handelswege nach Norden, Leipzig 1855), sondern von חרשׁ, verwandt mit חרז, im Arab. stark, fest, hart sein, daher תרשׁישׁ (wie עבטיט, Verschuldung, gebildet), etwas Festes*); daher 1) von einem besondern Edelstein, wie ἄδαμας, und 2) von einem festen Ort, einer Festung, wie das spanische Tartessus, vergl. תרזה, Steineiche (Jes. 44, 14). — Dass hier unter מֵעַי nicht die innern Eingeweide verstanden werden können (Hengstenberg), sondern wie Dan. 2, 32 der äussere Leib = בטן 7, 3, lehrt theils der Umstand, dass hier überall nur von äussern Theilen die Rede ist, theils der Vergleich mit Elfen-

*) Eine andre Ableitung s. bei Hitzig zu Dan. 10, 6.

bein, wobei offenbar nicht blos die Herrlichkeit des Stoffes, sondern namentlich auch die weisse Farbe in Betracht kommt, die 7, 3 durch die Lilien angedeutet ist. Doch ist hier wahrscheinlich מֵעַי absichtlich statt בֶּטֶן gewählt, und zwar entweder der Abwechslung halber, oder weil es euphemistisch noch den Theil mit einbegreifen soll, der Gen. 15, 4 darunter verstanden wird, während in 7, 3 noch שֹׁרֶר besonders neben בטן, also mit geringerer Zurückhaltung, weil im Munde eines Mannes, erwähnt wird. Dass hier Sulamit von dem Elfenbein-Leibe und den Marmor-Schenkeln ihres Geliebten redet, darf um so weniger befremden, da sie es im Gespräch mit Frauen thut, während offenbar dem Dichter daran lag, hier ein Ideal männlicher, wie 7, 2 ff. ein Ideal weiblicher Schönheit zu zeichnen. Der Vergleich beider Zeichnungen zeigt uns, wie weit der Dichter durch den Mund eines Mannes oder einer Frau von körperlichen Schönheiten zu reden für schicklich hielt. — Das Wort עֶשֶׁת bedeutet jedenfalls ein kunstvoll gefertigtes Gebilde, ein Kunstwerk, indem das Vb. עשׁת, in Hitp. Jemandes gedenken, Jon. 1, 6, verwandt mit dem chald. Wort עשית (auf etwas sinnen, Dan. 6, 4) und mit עֶשְׁתּוֹת, Gedanken, Ijob 12, 5, etwas denkend oder kunstvoll arbeiten heissen dürfte, daher בַּרְזֶל עָשׁוֹת, kunstvoll gearbeitetes Eisen, wahrscheinlich Degenklingen; s. Hitzig zu Ez. 27, 19. Somit wäre עֶשֶׁת שֵׁן ein elfenbeinernes Kunstgebilde, vergl. I. Kön. 10, 18 (was auch der Syrer durch sein opificium eboris andeutet), *) wodurch sowohl die Weisse als auch die runde regelmässige Form des Leibes angezeigt wird. Da das Partic. מעלפת als Sing. Femin. weder Prädicat von עשת noch von מעי sein kann, so ist es als Apposition von letzterm Worte zu nehmen, mit der Bedeutung „etwas in Sapphirn Eingefülltes", wobei aber nicht an die Farbe der Kleidung zu denken ist, da überall das Lob sich streng an die Körpertheile und ihre beständigen Eigenschaften hält, nicht aber an etwas so Wechselndes und Zufälliges, wie doch die Farbe der Kleidung ist. Auch darf man sich nicht durch die vermeintlich blaue Farbe des Sapphir irre machen lassen. Diese ist aus dem A. T. nicht zu erweisen. In Ex. 24, 10, Ez. 10, 1 wird der Himmel nicht wegen seiner blauen Farbe, sondern wegen seines reinen und durchsichtigen Glanzes mit einem Sapphir verglichen und in Thren. 4, 7 wird doch gewiss der Leib des Fürsten nicht wegen seiner blauen Farbe ein Sapphir genannt, sondern wegen seines reinen Glanzes. Der Dichter muss sich also unter dem Sapphir einen sehr glänzenden, wahrscheinlich farblosen und durchsichtigen Edelstein gedacht haben **), der, auf einem elfenbeinernen Kunstwerk in reicher Menge angebracht, der weissen Farbe desselben nur einen um so strahlendern Glanz verleihen würde. Den Vergleich mit dem Sapphir aber auf die blauen Adern des Leibes zu beziehen (Meier) wäre kleinlich. Uebrigens gehörte der Sapphir zu den kostbarsten Edelsteinen; s. Ijob 28, 6. 16 ff.

Vers 15. Das Wort שׁוֹק verhält sich nicht zu יְרֵכַיִם in 7, 2

---

*) Somit dürfte עשת = מַעֲשֵׂה ידי אמן in 7, 2 sein.

**) Dan. 10, 6 hat dafür den Tarschisch-Stein.

wie das Bein vom Knie abwärts zu den Oberschenkeln (Hitzig), sondern bezeichnet diese zugleich mit, wie bei Thieren die Keule (Ex. 29, 22. 27, I. Sam. 9, 24), während ירכים die Fortsetzung der Beine oberhalb der Dickbeine bedeutet, den Theil, wo der Körper in die Schenkel sich theilt (Ex. 28, 42, Gen. 24, 2, Dan. 2, 32), daher auch der Aehnlichkeit wegen der Theil am Leuchter, wo der Schaft in mehrere Füsse übergeht (Ex. 25, 31; 37, 17) so genannt wird. Die ירכים bezeichnen also vielmehr den Theil des Leibes, der über den Dickbeinen und unter den Hüften (מתנים) sich befindet, weshalb auch öfters beide Wörter mit einander abwechseln (vergl. מחץ מתנים Deut. 33, 11 mit Richt. 15, 8). Daher werden auch hier die שוקים passend mit Säulen verglichen, welche jedoch nur auf die Aehnlichkeit der Gestalt, nicht auf die Festigkeit (Hengstenberg) hindeuten, während der Marmor die blendendweisse Farbe der von den Kleidern verdeckten Schenkel bezeichnet, zugleich aber auch wegen seiner Kostbarkeit als Bild derselben gewählt ist, so dass in dieser Hinsicht der Marmor dem von Sapphir eingehüllten Elfenbein (Vers 14 [c. d]) entspricht, die Goldfarbe der der Luft und Sonne ausgesetzten Füsse aber dem Gold und Tarschischstein der Hände. — In der zweiten Vershälfte geht der Dichter nicht etwa schon zum Gesammtbild über, so dass מראה den Anblick (Hitzig) oder das Aussehen (Hengstenberg) bedeutete, sondern dies Wort ist hier = קומה in 7, 8, welche sich ebenfalls nur auf eine Eigenschaft des Körpers, nämlich auf „die Statur bezieht, und daselbst mit einer Palme, hier mit dem Libanon und mit Cedern, verglichen wird, sowie מראה auch 2, 14 die Gestalt bedeutet. Der Vergleich mit dem Libanon bezieht sich offenbar nicht auf den herrlichen Anblick (Rosenmüller, Alterth. I. 2. S. 239 und Magnus), sondern auf die majestätische Höhe desselben (vergl. Jer. 46, 18), während der Vergleich mit Cedern die hohe und zugleich schlanke und gerade Gestalt andeutet. Ebendarum ist aber auch בחור weder Substant. (was hier ohnedies unzulässig wäre, weil man wegen des als Subj. vorhergehenden מראהו mit dem Suffix ein Eigenschaftswort erwartet, oder aber nicht bei dem Vergleich den Plur.), noch ist es Apposition vom Suffix (weil von demselben getrennt), noch in lockrer Satzverbindung neues Subj. (Hitzig), sondern ganz einfach Prädicat von מראה, nur dass „auserwählt wie Cedern“ soviel ist als „so ausgezeichnet schlank und gerade wie die auserlesensten Cedern“. So ist auch II. Kön. 19, 23 von der קומה der Cedern und von den auserlesenen Cypressen, und Jer. 22, 7 von auserlesenen Cedern die Rede. So hat denn hier auch die Gestalt ihre zwei Eigenschaften, nämlich majestätische Höhe (vergl. 3, 6) und Geradheit.

Vers 16. Nach dem Lobe von 10 Schönheiten des Leibes, die durch Vergleiche anschaulich gemacht werden, welche Zahl als eine solche anzusehen ist, die zwar an sich schon gross, aber nicht abgeschlossen ist und darum leicht erweitert werden kann, folgt nun ohne Vergleich die Erwähnung der Lieblichkeit der Erscheinung des Geliebten, welche zuerst speciell am Gaumen, dann aber an der ganzen Persönlichkeit gerühmt wird. Es ist dies ähnlich wie 7, 2—10, wo

auch nach 10 körperlichen Schönheiten noch zwei Lieblichkeiten folgen, und wie diese zwei Lieblichkeiten blos sinnlicher Natur sind und sich auf die Liebkosungen beziehen, so ist dies auch hier von vorn herein zu erwarten. Somit kann auch hier beim Gaumen nicht an die Süssigkeit der Rede gedacht werden, wenn auch bisweilen derselbe als Werkzeug der Rede gebraucht ist (Ijob 6, 30; 31, 30; Spr. 5, 3; 8, 7). Aber es kann auch der Gaumen, als ein innerer Theil des Mundes, nicht wohl als das unmittelbare Werkzeug zum Küssen genannt sein (Magnus, Böttcher); sondern wie überhaupt 7, 2—10 das Gegenstück zu 5, 10—16 ist, so ist jedenfalls auch hier in 7, 10 der Gaumen das Organ des Athmens und er wird hier als süss bezeichnet, weil ein wohlriechender Odem namentlich beim Kosen etwas Angenehmes ist. Dass in dieser Beziehung schon Vers 13 die von Myrrhe triefenden Lippen genannt sind, darf nicht befremden, da sogar 4, 11 der Honigseim der Lippen und der Honig und die Milch der Zunge unmittelbar neben einander stehen (vergl. 4, 3) und da die Brüste 7, 4. 8. 9 bald als zum Ideal der Schönheit gehörige, bald als das Kosen versüssende Körpertheile genannt sind. In diesem Sinne konnte daher auch, wie Spr. 16, 21 den Lippen מתק, so hier dem Gaumen ממתקים beigelegt werden, über welchen Plur. des Abstract. s. Ewald, Lehrb. §. 179 a. — Wegen des wiederholten זֶה vergl. Ex. 3, 15.

c. 6, 1. Auch hier zeigt die Anrede „schönste der Frauen," dass Frage und Anerbieten*) gut gemeint sind. Die Verdoppelung der Frage, wohin der Geliebte gegangen, entspricht der doppelten Frage in 5, 9, durch welche Conformität die Rede der Jerusalemitinnen um so mehr als solche sich darthut.

Vers 2. Dass hier nicht vom Weiden eines gewöhnlichen Hirten die Rede sein kann, zeigt die Nebenstellung der Duftkrauthöhen neben den Gärten und das Pflücken der Lilien neben dem Weiden in den Gärten, wodurch offenbar sowohl die Gärten als das Weiden in denselben als etwas Ungewöhnliches bezeichnet werden sollen, indem kein gewöhnlicher Hirt in solchen Gärten sein Vieh weiden oder sich dabei mit Lilien-Pflücken beschäftigen wird. Sulamit will also offenbar einerseits wie 1, 7 wieder ihren Geliebten als einen Hirten bezeichnen, anderseits giebt sie aber doch zu verstehen, dass er ein ganz anderer Hirt, sein Weideplatz nicht eine kahle Trift, sondern Liliengärten und Hügel voll Duftpflanzen seien, und dabei benutzt sie die bald transitive, bald intransitive Bedeutung des Vb. רעה, weiden und sich weiden, um seine Beschäftigung als eine ganz andere als die des Viehhütens zu bezeichnen. Offenbar soll damit das 1, 7 dem Salomo zugeschriebene Weiden aus dem gewöhnlichen Schäferleben in ein anderes Gebiet gerückt und dem „Weiden unter Lilien" in 2, 16 näher gebracht werden, was auch die Anfügung des Vers 3 befindlichen Gedankens (vergl. 2, 16) bestätigt. Dabei lässt Sulamit aber immer noch die Frauen ebenso über ihren Geliebten in Ungewissheit, wie nach der in 5, 9 ent-

*) Ueber נְבַקְשֶׁנּוּ ohne Verdoppelung wie 3, 2, s. Ewald, Lehrb. §. 64 a.

haltenen Frage derselben, wo sie ihn zwar schilderte, nicht aber nannte, was andeutet, dass ihr allerdings an der Begleitung jener Frauen nicht viel liegt, wie sie dies eigentlich auch in Vers 3 ausspricht, wodurch dieser Schlussrefrain hier dem Sinne nach allerdings dem in 2, 7; 3, 5; 8, 4 ähnlich wird. Dass aber dennoch jene Frauen, wie 1, 8 (vergl. 2, 7), sie begleiten, erhellt aus 8, 4. — Dieser Gesangstheil schliesst überhaupt ganz ähnlich wie der erste Theil des I. Gesanges in 1, 7. 8. Sulamits Freund wird nämlich als Hirt gezeichnet und sie ist im Begriff, ihn auf seinem Weideplatz aufzusuchen, wo sie ihn dann auch auffindet, 7, 2 ff., vergl. 1, 9 ff. Hier aber erfahren wir ausserdem, wo dieser Weideplatz zu suchen ist, nämlich in den königlichen Gärten, wohin daher auch die Scene in 6, 4—7, 1 und 7, 2—8, 4 zu versetzen ist, was 8, 5 bestätigt zu werden scheint.*)

Vers 3. Die theilweise Umstellung der Worte im Vergleich mit 2, 16 (vergl. 7, 11) ist nicht sowohl Zufall, sondern bezweckt Abwechslung; man vergl. 2, 17 und 8, 14; 4, 2 und 6, 6.

II. Theil, 1.—3. Strophe, Cap. 6, 4—7, 1.

Während im I. Gesange nach dem Suchen des als Hirten gedachten Geliebten unmittelbar (1, 9) das Zusammenkommen und der Dialog beider Liebenden folgt, tritt im V. Gesange zwischen dem Suchen des ebenfalls als Hirten, aber anderer Art, gedachten Geliebten (5, 2 6, 3) und dem Dialog der zusammentreffenden Liebenden (7, 2—8, 4) ein Zwischenact ein, der zunächst den Leser an den Aufenthaltsort des Geliebten (nach 6, 1. 2 seine Gärten) und seiner Begleitung versetzt und die Gesinnung des Geliebten seiner Freundin gegenüber, sowie die Urtheile Anderer über sie darstellt; s. Vorbem. zum V. Gesange und Einl. §. 1. 2. — Wie 1, 15; 4, 1 mit dem allgemeinen Lob ihrer Schönheit beginnend, hebt Salomo, wie dies 3, 6; 4, 4. 8. 9 geschehen ist, die ebenso glänzende als majestätische Erscheinung der Sulamit hervor, die ihn ermuthigt, indem er sie ebenso mit den Städten Thirza und Jerusalem und mit Heldenschaaren vergleicht, wie er sie 1, 9 wegen ihres geschmückten Halses und Hauptes mit Kriegsrossen und 4, 4 mit dem mit Waffen gezierten Davidsthurm verglichen hatte, worauf er vier der übrigen in 4, 1—7 an ihr gerühmten körperlichen Vorzüge wiederholt. Diese Wiederholung muss absichtlich sein und deutet jedenfalls an, dass die Gesinnungen Salomos gegen seine Geliebte, trotz des 5, 2 ff. erwähnten Vorfalls, noch ganz dieselben seien. In der 2. Strophe Vers 8. 9 schreitet dann sein Urtheil über sie vorwärts, indem er sie über alle Königinnen, Kebsen und Jungfrauen erhebt (vergl. 2, 2) und sein eigenes Urtheil durch das aller

*) Ob das Vb. ירד in 6, 2. 11 auf die Localität dieser unterhalb des Zion gelegenen königlichen Gärten hindeute, bleibt dabei ungewiss, indem dieses Vb., wie Hitzig richtig bemerkt, oft nur die Richtung vom Hause aus nach einem anderen Ort hin andeutet, 1. Kön. 20, 43, Hos. 11, 11 (s. darüber eine Abhandlung in Stud. u. Krit. v. J. 1854). Uebrigens setzt hier Sulamit bei Salomo eine gleiche Freude an den Schönheiten der Natur voraus, wie in 7, 12—14 und wie sie sich selbst in 6, 11 (vergl. 2, 10 13) zuschreibt.

Frauen am Hofe bestärkt. — Als nun Sulamit erscheint, wird in der 3. Strophe Vers 10—7, 1 in den Aeusserungen der Begleiter Salomos über sie gleichsam ein Echo seiner Aeusserungen laut; vergl. Vers 10 und 12 mit Vers 4 (im Gegensatz zu 1, 5. 6), und 7, 1[a. b] mit 2, 14 (8, 13).

Vers 4. Da hier die Schönheit der Sulamit durch allerlei Vergleiche nach mehreren Seiten hin gerühmt wird, so kann unmöglich hier Thirza nur wegen seines Namens*) vor den übrigen Städten des nördlichen Reichs hervorgehoben worden sein. Nirgends sonst ist ein Gegenstand als Vergleich gewählt, bei welchem die Schönheit nur in dem Namen liegt. Vielmehr ersieht man aus 8, 8—10 dass eine mit Mauern, Thürmen und Thoren wohl versehene Stadt als Symbol überwindender Schönheit und Anmuth gilt und so muss wohl auch Thirza nicht etwa wegen seines Namens oder seiner schönen Lage hier hervorgehoben worden sein, sondern weil es zur Zeit des Dichters eine solche stattliche Festung war, ja als solche vorzugsweise sich auszeichnete, so dass es neben Jerusalem genannt werden konnte. Ursprünglich kenaanitische Königsstadt (Jos. 12, 24) war sie, wenn auch noch nicht unter Jerobeam I. und seinem Sohne (s. Thenius zu I. Kön. 14, 17), doch wenigstens unter Baesa und nach ihm noch 6 Jahre lang unter Omri Residenz der Könige des nördlichen Reichs (I. Kön. 15, 21. 33; 16, 6. 8 f.; 17, 18. 23) und gewiss auch noch einige Zeit nachher, nachdem Samaria erbaut und dazu erwählt worden (I. Kön. 16, 24), bedeutender als diese und selbst noch unter Menahem als militärischer Punkt beachtenswerth (II. Kön. 15, 14).**) Ebensowenig bewährt sich Hengstenbergs Behauptung als richtig, dass der Dichter hier vom Geringern zum Höhern aufsteige, eher liesse sich bei unserm Dichter gerade das Gegentheil nachweisen. Wenigstens bedient sich Salomo in 1, 10 bei Sulamits Wangen und Hals des Ausdrucks נָאווּ, wo sie nur mit geringerem Schmuck geziert sind, während er Sulamit in den obigen Stellen, wo sie als Ideal weiblicher Schönheit erscheint, יפה nennt, sowie dieses Wort auch in Schmeichelreden 2, 10. 13 und 1, 8; 5, 9, 6 1 gebraucht wird, wofür als Superlat. תַּמָּתִי 5, 2; 7, 9 steht, während Sulamit sich selbst 1, 5 nur נָאוָה nennt. Die Ordnung der Worte יפה und נאוה würde also eher für eine Hervorhebung der Stadt Thirza sprechen. — Die Schönheit Jerusalems wird auch Thr. 2, 15 gerühmt. Die Bedeutung von אָיֹם, **schrecklich**, bei Hab. 1, 7 von den Chaldäern ausgesagt und mit נוֹרָא verbunden, ist schon dadurch gesichert, daher richtig Symm. ἐπίφοβος. Dagegen übersetzt man mit Unrecht das Part. Niph. נדגלות „mit דֶּגֶל Angethane, um ein Panier Geschaarte“ (vergl. Num. 1, 52; 2, 2), da unser Dichter selbst das ziemlich gleich bedeutende Part. Pa. 5, 10 in der Bedeutung „**ausgezeichnet**“ gebraucht. Es dürfte daher auch hier „**mit Auszeichnung**

---

*) תִּרְצָה, Num. 26, 33, auch Frauenname, gebildet aus der 2. pers. Imperf. von רצה, eigentlich: „**du findest Gefallen**,“ daher von LXX εὐδοκία übersetzt (Hengstenberg).

**) Ueber die wahrscheinliche Lage von Thirza s. Hitzig.

Versehene oder Ausgezeichnete", bedeuten, jedoch im militärischen Sinne, indem wie bei נְדָבוֹת Ps. 110, 3 das Fem. das Collect. ausdrückt (Ewald, Lehrb. §. 179 c), sowie auch der Plur. מַרְכָּבוֹת gern von der Gesammtzahl der Königswagen steht, wie Vers 12, Ex. 15, 4, Richt. 5, 28, Joel 2, 5 u. ö.; s. noch zu 1, 9. Dass aber hier das Wort נִדְגָּלוֹת im militärischen Sinne gebraucht ist, zeigt nicht nur die Verbindung mit אֲיֻמָּה, sondern auch, dass demselben die מַרְכְּבוֹת Vers 12 und die מַחֲנַיִם 7, 1 als gewissermaassen gleichartig entsprechen; s. zu Vers 12 und 7, 1. Folglich bedeutet es auserwählte Krieger, Kerntruppen, Heldenschaaren. Aber in welchem Sinne kann hier Sulamit einerseits schön und anmuthig, anderseits furchtbar genannt werden? Dazu, dass sie hier als Siegerin dargestellt werde, die durch ihre Augen die Herzen der Liebhaber verwunde und gefangen nehme (Gesen.), würde das Wort אֲיֻמָּה schlecht passen; dass sie dem Salomo strafende Blicke zuwende und darum ihm furchtbar sei (Hitzig), lässt sich nicht mit dem vorangehenden und nachfolgenden Lobe ihrer Schönheit vereinigen und noch weniger mit den Gesinnungen, welche Sulamit selbst vorher (5, 8. 16; 6, 3) ausspricht, oder mit der Bitte seiner Begleiter 7, 1, dass sie ihnen ihr Antlitz sehen lassen möge, vergl. 6, 10[d]. Sonach kann sie nur als den Feinden Salomos gegenüber furchtbar heissen, womit dann das vorhergehende Lob trefflich harmonirt. Wie nämlich wohl befestigte Städte und auserlesene Heerschaaren dem Feinde Schrecken einflössen, den Freunden aber als etwas sehr Schönes und Ermuthigendes erscheinen, so wird auch hier Sulamit durch diesen Vergleich als etwas in Salomos Augen gar Herrliches und Ermuthigendes dargestellt, auf welcher letzteren Wirkung dann die Vers 5[a. b] ausgesprochene Bitte beruht. Aus dem mit glänzenden Waffen behängten Festungsthurm 4, 4 sind hier die wohlbefestigten und schönen Städte Thirza und Jerusalem geworden, und aus den daselbst erwähnten Helden hier die auserwählten Heldenschaaren, sowie dann Vers 10 an die Stelle der am Festungsthurme glänzenden Schilde und der Städte Thirza-Jerusalem der Glanz des Mondes und der Sonne tritt, neben denen die auserwählten Kriegerschaaren wiederholt werden.

Vers 5. Die Erklärung der ersten Vershälfte muss von dem Vb. הִרְהִיבֻנִי ausgehen. So wie nun das Subst. רַהַב ein ungestümes übermüthiges Wesen bezeichnet (Ijob 9, 13; 26, 12, vergl. das Adject. רָהָב, übermüthig, Ps. 40, 5), so bezeichnet auch das Vb. רהב theils ein ungestümes Betragen gegen Jemanden zeigen (Jes. 3, 5, Spr. 6, 3), theils ein stolzes Selbstgefühl empfinden (Jes. 60, 5). Das Hiph. kann demnach auch nur heissen: „Jemanden stolz, übermüthig machen, mit hohem Muth erfüllen. Letztere Bedeutung hat es namentlich Ps. 138, 3, indem daselbst vor תַּרְהִבֵנִי das Wort בְּיוֹם aus der ersten Vershälfte zu wiederholen und zu übersetzen ist: „wenn ich flehe, erhörest du mich; wann du mir Muth machst (durch deine Hülfe oder Erhörung), so ist meine Seele voll Rühmens" (vergl. Richt. 5, 21). Auch hier ist nun aber nicht der Sinn „ferocire me faciunt oculi tui (Döpke), d. i. deine Augen setzen mich in Gluth (denn dann

dürfte ja nur Salomo seine eigenen Augen abwenden), sondern „deine Augen ermuthigen mich," was eben damit zusammenhängt, dass Sulamit dem Salomo als eine ihm befreundete Festung oder als ihm ergebene Kriegerschaaren erscheint, durch welchen engen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden diese Bedeutung nur um so mehr bestätigt wird, sowie ja auch in 4, 8. 9 (nach dem 4, 4 gebrauchten Bilde vom mit Waffen gezierten Davidsthurm) Salomo gesagt hatte, ihr Anblick ermuthige ihn so, dass mit ihr er selbst an die gefahrvollsten Orte gehen wolle. Aber eben darum kann auch הסבּי עֵינַיִךְ מִנֶּגְדִּי nicht heissen „wende deine Augen von mir ab," wofür ohnedies der Dichter eher הָסִירִי als הסבּי hätte gebrauchen müssen (vergl. Ps. 119, 29), oder העֲבִירִי עֵינַיִךְ מִמֶּנִּי (Ps. 119, 37); denn das Vb. סבב wird in ähnlicher Verbindung mit פָּנִים nur von dem Wenden des Angesichts nach etwas hin gebraucht (II. Kön. 20, 2, I. Kön. 8, 14, vergl. II. Sam. 3, 12, I. Chr. 10, 14 und selbst I. Kön. 18, 37) und ebensowenig kann מִנֶּגְדִּי heissen „von mir ab." נֶגֶד, ursprünglich Subst., heisst eigentlich das Gegenüber, daher Gen. 2, 18 כְּנֶגְדּוֹ, wie sein Gegenüber, d. i. wie sein Gegenbild. Daher kann auch מִנֶּגְדִּי nur heissen „von meinem Gegenüber aus," d. i. hier: von deiner Person aus, die mir gegenüber ist. So Dt. 32, 51 „vom Gegenüber aus sollst du das Land sehen," d. i. von einer Stelle, die dem Lande gegenüber ist; so Spr. 14, 7: gehe zu den Thoren, so u. s. w., Richt. 9, 17: „er warf sein Leben entgegen, sc. dem Tode (vergl. Richt. 5, 18); selbst bei den Vbb. der Ruhe, wie II. Sam. 18, 13, II. Kön. 2, 7, Dt. 28, 66, Ps. 38, 12 (sie stehen meiner Plage gegenüber, sc. müssig, ohne zu helfen). Diese Bedeutung ist selbst festzuhalten, wenn מִנֶּגֶד mit einem Vb. verbunden ist, welches nicht ein Zu-, sondern ein Abwenden, Entfernen, Ausrotten, Verbergen ausdrückt, wie Jes. 1, 16: entfernt eure bösen Werke vom Gegenüber meiner Augen, d. i. dass sie nicht mehr meinen Augen gegenüber sind; ähnlich Jon. 2, 5, Ps. 31, 23, Jer. 16, 17, Amos 9, 3, Richt. 20, 34.*) Da nun aber הָסֵב immer ein Wenden nach etwas hin bedeutet, welche Richtung hier in dem Suffix des מנגדי angegeben ist, so muss also hier offenbar der richtige Sinn sein: wende deine Augen von meinem Gegenüber her, d. i. wende deine

*) Der Verlauf der Richt. c. 20, 29 ff. erzählten Schlacht ist dieser: die Kinder Israel (das Hauptheer) ziehen gegen die Benjaminiten nach der Gegend von Gibea hin, während um Gibea (Vers 29), d. i. in der Höhle von Gaba, Gibea gegenüber (Vers 33. 34), ein Hinterhalt von 10,000 Mann gelegt wird. Beim Angriff der Benjaminiten zieht sich das Hauptheer auf Baal Thamar zurück (31—33). Dagegen bricht nun der Hinterhalt von dem Gibea gegenüberliegenden Orte hervor und die Benjaminiten werden geschlagen. Dieselbe Sache wird nun von Vers 36 an noch ausführlicher erzählt. Als nämlich das Hauptheer sich zurückgezogen hat, bricht der Hinterhalt von seinem Vers 33. 34 angegebenen Orte bei Gibea nach Gibea zu auf und steckt die Stadt, nachdem bereits die das Hauptheer verfolgenden Benjaminiten sie verlassen, in ihrem Rücken in Brand (37. 40). Dies war für das israelitische Hauptheer das Zeichen zum Wiederangriff der Benjaminiten, der auch geschieht (38. 41), und da nun die Benjaminiten sich nicht über das brennende Gibea zurückziehen können, fliehen sie nach der Wüste zu seitwärts. — Darnach ist das von Bertheau z. d. St. Gesagte zu berichtigen.

Augen von dir her nach mir zu. Der Sinn dieser Worte klingt dann in den Worten der Begleiter Salomos 7,1 wieder: „kehre wieder, dass wir dich schauen.“ — Nur obige Deutung entspricht sonach sowohl dem Sprachgebrauch als dem Ideenkreise Salomos und namentlich dem Zusammenhang mit Vers 4.

Vers 6. הרחלים, der Abwechlung halber für das speciellere הקצובות in 4,2. Das allgemeinere Wort konnte nach 4,2 nur in seiner speciellen Begrenzung verstanden werden.

Vers 7. Die in 4,4 den Wangen noch vorangehenden Lippen und Zunge sind hier weggelassen, indem in diesem ganzen Hauptabschnitte die Vierzahl als die characteristische festgehalten ist, s. Einl. §. 1. Der Mund wird hier durch die Zähne allein vertreten.

Vers 8. Das Mascul. המה steht, weil es ein unbestimmtes Subject nebst dem Vb. היה vertritt, eigentlich: Sechszig, sie, die ich meine, sind Königinnen, d. i. ihrer sechszig sind Königinnen. Die eigentlichen Gemahlinnen der Könige heissen im A. T. gewöhnlich, wie hier, מלכות (Esth. 1,9. 11 ff.; 2,12; 4,4; 7,1 ff.) oder שגל (Ps. 45,10 [Nehem. 2,6 die persischen]), auch שרות (1. Kön. 11,3, vergl. Richt. 5,29). Dass sie von den Kebsen sich durch ihre edlere Abkunft unterschieden (Heiligst. zu Eccl. 2,8), dürfte das Gewöhnliche, nicht aber wesentlich erforderlich gewesen sein (vergl. II. Sam. 11,3. 27, Esth. 2,1 ff.), wie denn namentlich die Frauen der späteren jüdischen Könige öfters von niederer Abkunft gewesen zu sein scheinen, s. Thenius zu II. Kön. 22,1. — Die Zahl der eigentlichen Frauen und der Kebsen Salomos ist hier viel geringer als I. Kön. 11,3 angegeben, wobei man, wie Hitzig richtig bemerkt, die Differenz nicht mit den עלמות ausgleichen zu wollen versuchen darf, indem diese deutlich eine 3. Classe bilden. Die Zahl der Frauen Rehabeams war freilich geringer (II. Chr. 11,21), ganz ungewöhnlich aber würde eine so grosse Zahl von Frauen bei einem orientalischen Herrscher nicht sein, wie denn Artaxerxes Mnemon und Darius Codom. 360 Kebsen hatten (Plut. c. 27, Curt. III. 3); spätere Beispiele bei orientalischen Herrschern s. bei Hitzig. Gewiss ist, dass hier nicht etwa eine den Verhältnissen nach geringe, sondern grosse Zahl von Frauen genannt wird, um vor ihnen desto mehr den Vorzug der Sulamit hervorzuheben, weshalb auch die „Jungfrauen ohne Zahl“ hinzugefügt werden; auch sind sehr wahrscheinlich nach Gewohnheit unsers Dichters (vergl. 3,7; 4,4; 8,11) die Zahlen 60 und 80 runde, der Wahrheit sich nur annähernde und aus den Rücksichten, wornach die Zahlenverhältnisse in unserm Liede zumeist bestimmt werden, zu erklärende Zahlen.*) Dass die Sechszig hier überhaupt eine, zwischen der Sechs (Ijob 5,19, vergl. Dan. 3,1) und der Sechshundert (Richt. 18,11, Ex. 14,7, I. Sam. 27,2) wie sexaginta neben sexcenti (Cic. Verrin. I. c. 125) mitten inne schwebende grössere runde Zahl sei (Hitzig), würde wenigstens die 80 unerklärt lassen, während Hengstenbergs Meinung, die 60 und 80 gäben zusammen 140, die mit der 2

*) Siehe die nähere Erklärung in der Einleit. §. 1.

und 10 multiplicirte Sieben, die Signatur des Bundes, darum unwahrscheinlich ist, weil dieser Rücksicht zu Liebe der Dichter gewiss Zahlen gewählt hätte, wo die Sieben deutlicher hervorträte. — Uebrigens dürfte die I. Kön. 11, 3 angegebene noch grössere Zahl ihren Ursprung der noch späteren, vergrössernden Sage verdanken.

Vers 9. Die Anrede „meine Taube, meine Beste“ ist dieselbe wie 5, 2 (s. daselbst) und auch das daselbst stehende אֲחֹתִי dürfte auf die Wahl des Wortes אַחַת hier Einfluss gehabt haben, indem hierbei sich gern der Dichter durch Aehnliches leiten lässt. Keineswegs ist aber das 2. אחת Prädicat; auch ist nicht bei אחת die Bedeutung „*einzig*“ festzuhalten, das 2. Mal mit der Nebenbedeutung „*Lieblingstochter*“, wie יְחִידָה אֲשֶׁר אָהַבְתָּ (Gen. 22, 2), und wie das alleinige בֵּן und יָחִיד (Spr. 4, 3, Gen. 22, 12. 16, Jer. 6, 26, Zach. 12, 10). Vielmehr ist es offenbar das Zahlwort *Eine* im Gegensatz zu den Sechszig, das erst durch היא seine nähere Bestimmung erhält: *Eine sie*, d. i. sie allein. Auch zeigt die ganz gleiche Stellung des doppelten אחת היא mit שִׁשִּׁים הֵמָּה, dass überall das Zahlwort mit dem Pronom. zusammen das Subject, und „meine Taube, meine Beste“ ebenso wie „Königinnen“ die Prädicate bilden: „sie allein ist meine Taube, meine Beste.“ So muss es aber der Gleichmässigkeit wegen auch bei dem 2. אחת היא sein. Somit fehlt dann aber hier nach diesem das Prädicat, sowie nach בָּרָה היא, welches offenbar mit אחת היא parallel steht, und es kann nur das Prädicat des vorigen Satzes, nämlich „meine Taube, meine Beste“ zu suppliren sein. Folglich ist der Sinn: „*Nur Eine, nämlich sie, ist meine Taube, meine Beste, nur sie allein von ihrer Mutter* (d. i. als die einzige ihrer Töchter), *absonderlich sie* (לְ Zeichen des Genit.) *von ihrer Gebärerin*. Das Adject. בר, abgeleitet von ברר, *absondern*, z. B. das Korn von der Spreu (Jer. 23, 28), die Bessern von den Aufrührern (Ez. 20, 38), überhaupt das Gute von dem Schlechten, von Flecken, bedeutet eigentlich *abgesondert*; dann abgesondert *von dem anhaftenden Schlechten*, also *fleckenlos* und insofern *rein* und hell glänzend. In der ersteren einfacheren Bedeutung steht es hier, in der prägnanteren in Vers 10, so dass also dieses Wort hier nicht im moralischen (LXX, Syr., Vulg.) Sinne steht (in welchem Falle לבב damit verbunden ist, Ps. 24, 4; 73, 1), sondern wie Vers 10 mehr im eigentlichen. — Die 2. Vershälfte dürfte in Spr. 31, 28 nachgebildet sein. Die בנות sind offenbar durch עלמות zu erklären, wie denn die Jungfrauen, Königinnen und Kebsen denen in Vers 8 so entsprechen, dass es unbegreiflich ist, wie Hitzig diesen Vers einem anderen Sprecher, dem Hirten, zutheilen kann. Und wie könnte ein Solcher wissen, was die Königinnen und Kebsen Salomos über Sulamit urtheilen? Vers 8 und 9 enthalten vielmehr eine dreifache Aussage, nämlich was Sulamit dem Salomo, was sie ihrer Mutter und was sie den Gemahlinnen und Buhlerinnen des Salomo gilt; daher diese dreifache Aussage jedenfalls auch ursprünglich in 3 Verse geschieden war, wie denn die 2. Vershälfte von Vers 9 weit mehr mit Vers 8 als mit der 1. Vershälfte von Vers 9 zusammenhängt. Die Vbb. אשר und הלל

dürften insofern, ersteres den Jungfrauen, letzteres den Frauen Salomos passend zugetheilt sein, als erstere sie glücklich schätzen, dass sie durch ihre Schönheit Salomos Herz gewonnen hat (vergl. 8, 10), während sie es selbst noch nicht haben (vergl. 1, 4), letztere, bereits seiner Gunstbezeigungen theilhaftig geworden, in Sulamits Schönheit auch ihre Würdigkeit, ihnen gleichgestellt, ja über sie noch erhoben zu sein, anerkennen müssen.

6, 10—7, 1. Der Dialog dieser Strophe zwischen den Begleitern Salomos und der hier eintretenden Sulamit gehört ebenso noch zur Einleitung in den erst 7, 2 ff. beginnenden Hauptdialog, wie im I. Gesange 1, 7. 8 der Dialog der Jerusalemitinnen mit Sulamit. Der Zweck desselben ist zu zeigen, was Sulamit auch den Hofleuten des Königs oder den Männern überhaupt gilt. Die Reden dieser Begleiter Salomos sind aber nur ein Echo des Urtheils, das Salomo selbst Vers 4—7 über Sulamit ausgesprochen hat. Salomo hat sie Vers 4 als glänzend schön und lieblich wie Thirza und Jerusalem aber auch zugleich majestätisch wie Heldenschaaren gezeichnet und auch seinen Begleitern erscheint sie nun glänzend schön wie Sonne, Mond und Morgenröthe und majestätisch wie Heldenschaaren (Vers 10), bei deren Anblick sie sich unter die Heerwagen versetzt glauben (Vers 12). Salomo hat sich den ermuthigenden Anblick der Sulamit gewünscht (Vers 5) und eben so bitten nun seine Gefährten: „kehre wieder, dass wir dich schauen."

Vers 10. Bei der Gewohnheit des Dichters, den Anfang besonderer Abschnitte und zugleich die Wiederkehr der Rede gewisser Personen durch Wiederholung derselben oder ähnlicher Worte anzudeuten (vergl. 1, 15; 4, 1; 6, 4; 7, 2) ist es gar nicht zu verkennen, dass mit Vers 10 nicht nur ein neuer Abschnitt, sondern auch die Rede derselben Personen beginnt, welche 3, 6; 8, 5 sprechen. Schon darum ist es unzulässig, entweder Vers 10 als Fortsetzung von Vers 9 mit Supplirung von לאמר, und also als Inhalt des Lobes der Vers 9 erwähnten Frauen zu nehmen (Ewald, Hirzel, Böttcher, Hitzig u. A.), wenn auch eine neue Scene beginnend (Döpke, Heiligstedt, Delitzsch), oder mit Hengstenberg in diesem Vers den Schluss der Rede des himmlischen Salomo zu finden. Eine andere redende Person, als die Begleiter Salomos, ist hier durch nichts sonst angedeutet, was doch offenbar nöthig gewesen wäre, vergl. Vorbemerkung zu 6, 4—7, 1. — Dadurch nun, dass der Inhalt der Frage in Vers 10 offenbar auf die Vers 4 Geschilderte hinweist, wird zugleich angedeutet, dass Sulamit eben erst erscheint, alles Vorherige also in Vers 4—9 noch in ihrer Abwesenheit geredet ist. Da das Vb. שקף gewöhnlich von Personen gebraucht wird, die von einer hohen Stellung herniederschauen, wie Richt. 5, 28, und selbst von Gott (Ps. 14, 2; 53, 3; 102, 20, Thren. 3, 50) oder von personificirten Begriffen (Ps. 85, 12), so werden auch hier Morgenröthe, Sonne und Mond wie persönliche Wesen gedacht, sowie auch 1, 6 der Sonne ein Anschauen beigelegt wird, zugleich aber wird auch hier die Erscheinung der Sulamit durch das Herniederschauen als eine majestätische, durch den Vergleich mit den leuchtenden Himmelskörpern als eine ma-

jestätisch-glänzende bezeichnet. שחר möchte hier als Gegensatz zu שחורת אני 1, 5 Veranlassung zu dem ganzen Vergleiche geben. Wie übrigens auch andere morgenländische Dichter die Schönheit eines Mädchens, namentlich ihres Gesichts, mit himmlischen Körpern verglichen, s. bei Magnus und Heiligstedt. Aehnlich ist auch Theocr. Id. XVIII. 26 ff. — Die dichterischen Ausdrücke לבנה und חמה für Mond und Sonne sind auch Jes. 24, 23 vereint und passen hier um so mehr zum Vergleich, da sie weiblich sind und zugleich eine Eigenschaft aussprechen: die weisse, die glühende, also feurig-glänzende.

Vers 11. Eben darum, weil Vers 11 Antwort der Sulamit auf Vers 10 ist (s. Vorbemerkung zu 6, 4—7, 1), kann der Inhalt auch nicht als Referat einer früheren Rede oder eines früheren Ereignisses der Sulamit weder in ihrem eigenen noch im Munde Salomos angesehen werden. Das Natürlichste bleibt immer anzunehmen, dass eben jetzt Sulamit erscheint, dass die Begleiter Salomos sie nicht sogleich wegen ihrer fast überirdischen Erscheinung erkennen und daher die in Vers 10 enthaltene Frage thun, Sulamit aber, bereits indess in die Nähe, wo sie persönlich erkannt werden konnte, gekommen, nun nicht erst nöthig hat zu erklären, wer sie sei, sondern nur, warum sie in die Gärten des Königs gekommen sei. Wie sie nun aber in 5, 8 ihre Liebeskrankheit dem Geliebten nicht will wissen lassen, so verhehlt sie auch hier die Absicht, dass sie um ihn zu suchen hieher gekommen, und giebt aus weiblichem Schicklichkeitsgefühl ihr Verlangen nach den Schönheiten des königlichen Gartens an. Dass sie aber diesen meine, geht daraus hervor, dass sie den König sucht und in seinem Garten vermuthet (s. 6, 2), auch ist das Vb. ירד hier und 6, 2 zu vergleichen, welches auf eine gleiche Localität hindeutet. — Hitzig möchte lieber אגוז von אגז = גזז ableiten und vom Sammeln der Küchenkräuter verstehen; allein die Erwähnung der Wein- und Granatenblüthe wie 7, 13 (vergl. 2, 12. 13) beweist, dass Sulamit hier nicht ein häusliches Geschäft vorgiebt, sondern die Absicht, die Schönheiten des Gartens zu geniessen. Man muss daher mit den alten Versionen und hebräischen Auslegungen das Wort אגוז als Subst. in der Bedeutung „Nuss" nehmen und es mit dem ähnlichen persischen combiniren, vergl. Meier, Wurzelwb. S. 667. Der Singular steht als Collectiv und dass neben den Nüssen auch Weinstöcke und Granaten wachsen, hinderte nicht, den Garten einen Nussgarten zu nennen. Der Dichter liebt es, recht vielerlei, und namentlich seltnere Gewächse zu nennen und so konnte ihn schon dies bestimmen, jenen Garten einen Nussgarten zu nennen. Wenn übrigens noch Joseph. b. Jud. III. 10. 8 von der Gegend am See Tiberias sagt, dass dort die gemischte Temperatur des Klimas sowohl Nussbäume als Palmen hervorbringe und zwar erstere ohne Cultur, und wenn Schulz (Leit. d. Höchst. V. S. 189 f., 197, 278, 297, 305) öfters in diesen Gegenden grosse Nussbäume fand, so ist nicht zu zweifeln, dass dieselben auch zur Zeit des H. L. in Palästina bekannt gewesen seien. — Das Grün des Thalgrundes, sei es nun das Grün der am Bach stehenden Bäume oder, wie bei Ijob 8, 12, das Grün der Wasserpflanzen oder der neben

dem Bache oder im Bette desselben nach abgelaufenem Wasser grünende und blumenreiche Rasenteppich steht hier ebenso neben den aufblühenden Weinstöcken und Granaten wie 2, 12 die aufblühenden Blumen neben den Feigenbäumen und Weinstöcken, an welchem Grün des Thales auch hier, wie 2, 1, Sulamit Gefallen findet; daher ist auch hier, wie 3, 11 und 7, 1, ראה ב etwas mit Wohlgefallen betrachten (vergl. Ps. 27, 4; 63, 3, Ij. 36, 25, Mich. 4, 11), nicht aber „sich etwas aussuchen" (Gen. 34, 1), wie Hitzig meint.

Vers 12. Die Versuche, der Schwierigkeit der Erklärung dieses Verses durch Correctur des Textes zu entgehen (s. Döderlein, Meier, Friedrich u. A. und vergl. LXX und Aq. οὐκ ἔγνω ἡ ψυχή μου = לא ידעתי. נ') hier übergehend, müssen wir uns nur auf die Erwähnung der wichtigsten Erklärungen beschränken. Zunächst kann נפשי weder Object (Ij. 9, 21 ist ganz anderer Art), noch Apposition zum Subject (in Spr. 19, 2 steht es beim Infinit.) sein, wogegen sich schon die Accentuation erklärt; aber auch die Annahme, dass davor כי zu suppliren (Am. 5, 12, Ps. 9, 21, Ij. 19, 25), oder dass לא ידעתי die Stelle eines Adverb. vertrete (Ps. 35, 8, Ij. 9, 5), so dass man übersetzt „unversehens" oder „ohne dass ich es wusste" (Hengstenberg, Hitzig u. A.), geben darum keinen befriedigenden Sinn, weil sie das Nichtgewusste im Folgenden suchen und Vers 12 noch der Sulamit beilegen. Es ist aber im Voraus natürlicher, dass der nun durch den Augenschein und durch die Worte der Sulamit in Vers 11 belehrte Frager erklärt, dass und warum er das nicht gewusst habe, wornach er gefragt hat, während man gar nicht begreift, wie Sulamit, wenn man ihr Vers 12 in den Mund legt, dazu komme, hier auf einmal die vermeintliche Geschichte ihrer Gefangennehmung zu berichten. Die Worte in Vers 12 besagen daher im Munde dessen, der Vers 10 gefragt hatte: ich fragte so, weil ich nicht wusste, dass du diese glänzende und majestätische Erscheinung seiest; ich hätte eher geglaubt die fürstlichen Heerwagen vor mir zu sehen. Dass der Frager hier im Sing. spricht, während Sulamit 7, 1 Mehrere anredet, darf nicht befremden, da von den Genossen des Salomo nur Einer im Namen Aller fragt (vergl. 7, 1[b], 3, 6. 7), Sulamit ihre Antwort aber an Alle richtet. — Abgesehen nun von dem conturbavit me propter quadrigas (= שַׁמְּתְנִי) der Vulg. (vergl. Jer. 8, 21) können wir aber auch מרכבות nicht als zweiten Accus. des Objects, welcher Prädicat des ersten sein soll (Mich 1, 7, Jes. 39, 9; s. Umbreit, Döpke, Rosenmüller, Hengstenberg), fassen, so dass hier שׂוּם in der Bedeutung „zu etwas machen" stehe, *) was

*) Döpke: mein Verlangen machte mich zum Gespann d. i. gab mir die Schnelligkeit des Gespanns, oder Hengstenberg: ich wusste nicht, so machte mich meine Seele zu Wagen meines Volks (als kräftige Schutzwehr Israels) edel, oder so, dass die Wagen statt Thron als Symbol der Königswürde zu fassen seien (Umbreit); oder nach Friedrich, der עֲרִבְּי statt עַמִּי zu lesen vorschlägt: meine Seele machte Wagen aus mir, mein Ungestüm, eigenmächtig, wie er war (womit Salomo zeigen wolle, wie die Liebe zu Sulamit ihn angetrieben habe, mit der Schnelligkeit eines Wagens zu ihr zu eilen) u. s. w.

in keiner Weise einen erträglichen Sinn giebt, auch wenn man sich nicht an den Plur. מרכבות stossen wollte (vergl. Spr. 16, 14; 21, 1); vielmehr nehmen wir שׂוּם in der Bedeutung „wohin versetzen“, so dass מרכבות Accus. des Zieles ist (Ez. 17, 4. 5), wobei Hitzig richtig bemerkt, dass dieser Accus. nur besage: in der Richtung dahin (Dan. 11, 2), in die Nähe davon (Richt. 11, 29), so dass ein etwaiges genaueres Verhältniss (etwa inter currus, Gesenius, th. p. 1304) vom Leser zu ergänzen ist (Spr. 20, 30, Ps. 47, 10). Auch ist wohl zu beachten, dass durch נפשׁ das Ganze ins Innere, ins Reich der Gedanken versetzt wird (vergl. 1, 7 und Richt. 5, 21), daher der Sinn ist: „meine Seele versetzte mich zu den Wagen“ d. i. ich glaubte mich zu den Wagen versetzt, die durch den Zusatz עמי נדיב jedenfalls als Kriegswagen bezeichnet werden. Sulamit ist dem Fragenden so strahlend wie Kriegswagen erschienen, darum ist es ihm bei ihrem Erscheinen vorgekommen, als ob er zu den Kriegswagen des Fürsten versetzt sei, was so ganz mit der Bezeichnung in Vers 10, dass sie strahlend wie Sonne und Mond, furchtbar wie Kriegsschaaren erscheine, harmonirt, indem die mit Erz beschlagenen Kriegswagen mit den Edelsten des Volks, den נדגלות, in ihrem glänzenden Waffenschmuck, sowohl Glanz als Furchtbarkeit in sich vereinigten. Dabei bleibt sich's dann im Wesentlichen gleich, ob man übersetzt „Wagen meines edeln Volks“, d. i. der Vornehmsten = נדיבי עם Ps. 113, 8, Ps. 47, 10, Num. 21, 18 = שָׂרִים, wobei der Artikel vor נדיב ausgelassen wäre (s. Ewald, Lehrb. §. 298 a.), das Suffix י aber etwa die Landsleute andeutete, wie bei ארץ Thren. 3, 12, Joel 1, 6, vergl. Gen. 23, 11; 24, 4; 30, 25, Jon. 1, 8 a. a. O., oder ob man עמי als stat. constr. mit dem bindenden י (Ewald, Lehrb. §. 211) und נדיב als Subst. in der Bedeutung auffasst: „die Streitwagen des Volks des Fürsten“ (vergl. Aq. und Symm.), oder „der Völker des Fürsten“ (עמי als Plur., vergl. II. Sam. 22, 44, Ps. 144, 2, Thren. 3, 14), wobei sich die Kette des stat. constr. zu drei Nomin. erweitern würde (Ewald, Lehrb. §. 291 a.). Doch dürfte wegen des sogleich 7, 2 als Subst. folgenden נדיב die Uebersetzung: Wagen des Volks des Fürsten, d. i. eigentlich Wagen voll Volks des Fürsten, Wagen der fürstlichen Wagenstreiter, vorzuziehen sein (vergl. II. Sam. 15, 1, I. Kön. 1, 5, I. Sam. 25, 9. 10, II. 5, 6; 20, 6) und zwar in ähnlichem Sinne, wie Salomo 1, 9 von seinen Rossen an den Pharao-Wagen spricht.

c. 7, 1. Das wiederholte „kehre wieder“ erinnert allerdings lebhaft an Richt. 5, 12, sowie wiederum unsere Stelle auf Jer. 31, 21 Einfluss gehabt haben dürfte (vergl. Jos. 3, 5; 14, 2. 3, Deut. 4, 29. 30; 30, 2). Diese Bitte erhält aber ihre Erklärung durch 5, 2 — 7, woraus hervorgeht, dass Sulamit nach dem 4, 1 — 5, 1 erzählten Ereigniss wieder nach ihrer Wohnung zurückgekehrt sein müsse. Die Gefährten Salomos wünschen sich wieder an ihrem Anblick weiden zu können und darum soll sie wieder an den Hof zurückkehren. Fälschlich hat man den Grund dieser Bitte darin gesucht, dass Sulamit sich abwende, um in den Garten zu gehen (Döpke), oder um sich überhaupt zu entfernen.

Dafür liegt keine Andeutung vor; vielmehr steht diese Bitte zu der Salomos in 6, 5 in gleicher Beziehung, wie hier überhaupt die Rede seiner Gefährten zu der seinigen in 6, 4—7 (s. oben). Der Plur. נחזה erklärt sich daraus, dass der Sprecher im Namen seiner Gefährten spricht, indem Alle ihr Wohlgefallen am Anblick der Sulamit haben, und wegen der Construction mit בְּ s. zu 6, 11. — Dass Sulamit kein Personenname ist, ersieht man schon am Artikel, der hier nicht nur vor dem Vocativ (Ps. 52, 3, Jer. 2, 31), sondern auch nach der Präp. בְּ steht, während ihn namentlich gern Gattungsnamen mit der Adjectivbildung ִי—, im Fem. ִית—, haben (s. Ewald, §. 299 c.). Der Endung und dem Artikel nach könnte daher שׁוּלַמִּית eher ein Nom. gentil. zu sein scheinen, wie הַשּׁוּנַמִּית II. Kön. 4, 12. 25, I. Kön. 1, 3, mit welchem Worte es auch das Dagesch gemein hat, daher es auch viele Ausleger von einem Orte שׁוּלֵם ableiten, wie denn wirklich Euseb. und Hieron. onom. ein 5 Meilen südlich vom Tabor gelegenes Dorf *Σουλήμ*, das heutige Sôlam, nennen, mit welchem das zwischen Gilgal und dem Carmel (II. Kön. 4, 8. 25. 38) und zwar in der Nähe der Ebene Jesreel und des Gilboa (I. Sam. 28, 4; 29, 1. 11; 31, 1) im Stamme Issaschar gelegene (Jos. 19, 18) Sunem, welchem Abigal entstammte (I. Kön. 1, 3) identisch sein dürfte (s. Robins. Pal. III. 402, Rödiger, thes. p. 1379). *) — Sonach müsste denn also die hier Angeredete als eine Sunamitin gedacht werden. Dem steht aber entgegen, dass sie im H. L. nie anders als mit einem Wohlgefallen oder Lob oder Achtung ausdrückenden Worte angeredet wird (selbst 7, 2; 8, 13, s. die Erkl.), und dass man gerade hier bei einer Bitte (vergl. 2, 13. 14; 5, 2; 8, 13) ein solches vorzugsweise erwarten muss. Auch ist kaum zu verkennen, dass sich 8, 10 eine Anspielung auf die Benennung „Sulamit" findet, wonach es mit dem Nom. שָׁלוֹם verwandt sein dürfte. Dem ist nun aber auch die Form שׁוּלַמִּית nicht entgegen; denn die Endung ִי— und ִית— dient überhaupt dazu, um ein Adject. von jedem beliebigen Nom. abzuleiten, so dass gleichsam ein relatives Adject., den Begriff „welcher von —" enthaltend und durch einen relativen Satz umschreibbar, entsteht (s. Ewald, Lehrb. §. 164 a.). Unser שׁוּלַמִּית wäre demnach eigentlich ein Adject., abgeleitet vom Pyal für שֻׁלַּם, die Verdoppelung ersetzt durch Dehnung (vergl. Ewald, Lehrb. 65 a. 156 b.), wie גּוּמָץ Grube (Eccl. 10, 8) von גֻּמָּץ, chald. graben, יוּקָשׁ, ebenfalls aus Pyal (Eccl. 9, 12), סוֹגֵר von סָגַר. Nun aber steht das Part. Py. מְשֻׁלָּם Jes. 22, 19 offenbar in der Bedeutung „mit Huld und Gnade beschenkt" (weil parallel mit עֶבֶד) und dieses erklärt durch „Auserwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat" Jes. 42, 1, vergl. 41, 8. 9; 43, 10, ähnlich wie das Hoph. befreundet mit Jemandem (Ij. 5, 23) und Hiph. Jemanden zum Freunde

*) Der Uebergang von l m n ist allerdings gewöhnlich (s. Ewald, Lehrb. §. 32 b. 156 e.) und wahrscheinlich waren Formen „Schulem und Schunem" üblich. Hitzig vermuthet, dass das Wort שׁוּלָם = סֻלָּם, Leiter sei, wie *κλίμαξ* als Name mehrerer Berge, wie I. Macc. 11, 59 (vergl. Urgesch. der Phil. S. 126), indem Solam nach Robinson a. a. O. auf einem steilen Abfall liege.

machen (Spr. 16, 7). Dies stimmt auch ganz mit der Erklärung des Wortes 8, 10: Eine die in Jemandes Augen שלום d. i. Huld und Gnade (s. die Erkl. zu 8, 10) gefunden hat, nicht aber εἰρηνεύουσα (Aq.). Mit dieser Bezeichnung deutet hier der Gefährte Salomos ebenso den Vorzug der besondern Liebe Salomos an, der der Sulamit vor andern Frauen geworden ist, wie ihn Salomo selbst 6, 8. 9 angedeutet hatte, so dass auch hierin die Rede des Gefährten ein Echo seines Herrn ist. Da der Dichter 8, 10 diese Benennung selbst erklärt, und sie dabei auf das Verhältniss der Sulamit zu Salomo bezieht, so scheint es auch, dass er dieselbe zunächst wegen ihrer mit dem Namen Salomos verwandten Etymologie gewählt habe; dagegen erklärt sich die eigenthümliche Form des Wortes שוּלַמִּית daraus noch nicht vollständig; vielmehr ist es allerdings nicht unwahrscheinlich, dass der Dichter ihren Namen zugleich jener Sunamitin möglichst ähnlich machen wollte, die einst (I. Kön. 1, 3) als die schönste Jungfrau in Israel gegolten und für welche Salomo (I. Kön. 2, 22 ff.) ein so lebhaftes Interesse, das ihm vielleicht als Eifersucht ausgelegt wurde, gezeigt zu haben schien. Die doppelte Aussprache von Sunem und Sulem erleichterte gar sehr diese doppelte Beziehung. — In der zweiten Vershälfte übersetzen Viele: Was wollt ihr sehen an Sulamit? und lassen dann als Antwort die Worte folgen: „was gleicht dem Reigen u. s. w.?“ Man wolle sie tanzen und im Tanz den Reiz ihrer Glieder sich entfalten sehen (Ewald), worauf sie auch wirklich tanze, wie denn 7, 2 ff. ein tanzendes Mädchen geschildert werde (Döpke, Del.). Da aber offenbar die zweite Vershälfte zu der ersten in genauer Beziehung steht, so kann, wenn in der ersten Vershälfte חזה בְּ heisst: „mit Wohlgefallen betrachten,“ es in der zweiten nicht heissen: „was wollt ihr schauen an Sulamit?“ sondern „was wollt ihr Sulamit **so wohlgefällig betrachten?**“ Dann aber passen die folgenden Worte, weil mit כְּ beginnend, nicht als Antwort, sondern nur als Fortsetzung der Rede. Auch wird מְחֹלָה stets nur vom Tanze Vieler, schwerlich aber von dem einer einzelnen Person gebraucht, und dieser Tanz müsste als ein sehr unanständiger zu denken sein, wenn 7, 2 ff. eine Beschreibung der Reize enthalten sollte, wie sie im Tanze hervortreten. Daher ist vielmehr כְּ durch כַּאֲשֶׁר mit wiederholt gedachtem בְּ vor מְחֹלַת zu verdeutlichen, und der Sinn ist: **warum wollt ihr die Begnadigte,** die ihr als solche bezeichnet habt (daher der Artikel vor שוּלַמִּית), wohlgefällig anschauen, wie man einen Tanz u. s. w. Uebrigens hat das מַה auch hier eine abweisende Kraft (s. zu 5, 8), indem Sulamit aus Bescheidenheit sagen will: ihr werdet mich doch nicht anschauen wie u. s. w. — Der Dual *) מַחֲנַיִם kommt allerdings nur als Eigenname der in der Nähe des Jordan und an der Nordgrenze der durch den Jabbok und Jarmuth mit dem Jordan gebildeten Halbinsel vor (Gen. 32, 3. 11, II. Sam. 2, 29), daher

*) Der Vorschlag Friedrichs, statt des Dual den Plur. zu lesen und an die Hirtenlager zu denken, nach welchen hin Sulamit zu ihrem Hirten eilen wolle, ist ganz willkürlich, zumal er eine gänzliche Corruption der Stelle voraussetzt.

mit Luther auch Ewald, Böttcher, Heiligstedt, Hitzig u. A. hier an einen Reigen der Stadt Machanaim denken, indem man meint, dass die durch den Gen. 32, 1. 2 erzählten Vorfall geheiligte Stadt auch einen heiligen Cultus wie Schilo (Richt. 21, 19) und nachher Bethel (I. Kön. 12, 32) oder auch andere Orte (s. Amos 4, 4; 5, 5, Richt. 18, 29. 30) gehabt habe, mit welchem feierliche Reigentänze verbunden gewesen wären (vergl. Richter 21, 21). Aber von dem Allem ist eben nirgends etwas zu lesen, während doch diese Reigen von Machanaim, wenn sie hier vorzugsweise als Vergleich dienen sollten, eine gewisse Berühmtheit erlangt haben müssten, da hier offenbar etwas besonders Herrliches damit angedeutet wird. — Mehr noch empfiehlt sich die Ansicht von Döpke, Del., Hengstenberg, Meier u. A., dass hier auf das Gen. 32, 1. 2 erwähnte מחנה אלהים, von dem erst die Stadt Machanaim den Namen bekam, also auf „Engelheere“, Bezug genommen werde, die einen Doppelchor darstellten. Der Vergleich mit denselben würde auch sehr gut zu den vorherigen mit Sonne und Mond und mit Kriegerschaaren stimmen, da im A. T. Gestirne und Engel als das Heer Jehovas bildende Streiter genannt werden (vergl. Richt. 5, 20, Jos. 5, 14. 15, Ps. 103, 21; 148, 2, I. Kön. 22, 19, II. Chron. 18, 18, Apoc. 19, 14, Luk. 2, 13). Somit könnte ihnen in ähnlichem Sinne ein מחול zugeschrieben werden, wie Ij. 38, 7 ein Preisen Gottes. Aber da doch Niemand einen solchen Tanz der Engel gesehen hat, dürfte er auch schwerlich als ein bekannter (daher der Artik.) zum Vergleich so ohne alle bestimmtere Andeutung der Tanzenden gebraucht sein. Das Einfachste ist es daher jedenfalls, hier mit dem Chald. und Umbreit an den Tanz zweier Heere (מחנה, Heer, Ex. 14, 24, Richt. 4, 16; 7, 21. 22) zu denken, jedoch wegen des Dual, der das Zusammengehörige, Gepaarte anzeigt, an ein aus zwei Hälften oder aus zwei Kriegerclassen, die ein Ganzes bilden, bestehendes Heer. Was das nun für ein Doppelheer sei, deutet der Artikel an, der auf etwas Besprochenes (wie vorher in בַּשּׁוּלַמִּית) zurückweist. Nun aber ist Vers 10 von einer Heldenschaar und Vers 12 von מרכבות עמי נדיב die Rede gewesen und da Vers 12 auf Vers 10 zurückweist, so gehören auch jedenfalls beide zusammen, entweder wie die vornehmen Wagenkämpfer und ihre Wagen, die auch sonst häufig sich zusammengestellt finden (s. II. Kön. 2, 12, Ex. 14, 17, I. Kön. 9, 22; 10, 26 u. öft.), oder wie das bewaffnete Fussvolk, die נִדְגָּלוֹת 6, 4. 10 (vergl. die גבורים 3, 7 und 4, 4) und die Wagenstreiter. Doch dürfte unter der מְחֹלָה dieses Doppelheeres nicht sowohl ein gewöhnlicher Reigen, auch wohl nicht ein Kriegstanz, sondern ein feierlicher Aufzug = הליכות Ps. 68, 25 ff. (vergl. II. Sam. 6, 14—16) gemeint sein, der wegen seines Glanzes die Aufmerksamkeit der Zuschauer fesseln musste (vergl. das in Uebereinstimmung mit unserm מה תחזו stehende Verb. ראה in Ps. l. l.). So hängt dann Alles sehr wohl zusammen, indem Sulamit sagt: warum wollt ihr mich so anschauen, wie den glänzenden Aufzug solcher von euch (Vers 10 und 12) genannten Heldenschaaren?

III. Theil, c. 7,2—8,4. I. Strophengruppe, c. 7,2—11.

Dass in diesem III. Hauptheile der Hauptdialog zwischen Salomo und Sulamit, nicht aber die Rede noch anderer hinzutretender Personen, etwa des Hirtenliebhabers oder einer Kebse (Hitzig), enthalten ist, s. die Vorbemerk. z. d. Ges. — Von Neuem (vergl. 4,1—7; 6,4—7), jedoch diesmal in umgekehrter Ordnung, preist Salomo in den ersten beiden Strophen die körperlichen Schönheiten der Sulamit, und zwar zunächst (wie dies von Sulamit in Bezug auf Salomo 5,10—16 geschehen) in einer Gesammtheit von **zehn**, die fünf der untern Partien und des Rumpfes in der ersten, die andern fünf des Halses und Hauptes in der andern Strophe, denen in der dritten Strophe noch zwei des Wuchses und der Brüste hinzugefügt sind. Die Ordnung vom „Fusse bis zum Kopfe“ dürfte eben die gewöhnliche (II. Sam. 14,25, Jes. 1,6) sein; dass sie nicht überall in unserm Gedicht festgehalten ist, hat seinen Grund jedenfalls im Streben nach Mannigfaltigkeit; dass die umgekehrte Ordnung vom Haupte nach unten in 4,1—7; 6,4—7 vorangeht, dürfte seinen Grund darin haben, dass daselbst zunächst an die 1,10 und 15 genannten Schönheiten des Hauptes angeknüpft wird; und dass nicht schon 5,10—16, sondern erst hier die gewöhnliche Ordnung eintritt, dürfte dadurch veranlasst sein, dass eben hier der Tanz der Doppelheere zunächst an die Füsse erinnerte, wie denn auch die Anrede בת נדיב statt בת מלךְ (s. Erklär. von Vers 2) ihre Veranlassung in den מרכבות עמי נדיב haben dürfte. Schon zu 5,10—16 ist bemerkt worden, dass hier die Schilderung der Schönheit der Sulamit eine Schilderung derselben Körpertheile wie dort ist, nur mit Berücksichtigung des geschlechtlichen Unterschiedes; und wie sich dort die Erwähnung mancher Körpertheile im Munde der Sulamit nur durch die Annahme genügend erklärte, dass es dem Dichter darum zu thun war, ein Ideal männlicher Schönheit aufzustellen, so darf auch hier die Erwähnung mancher weiblichen Körpertheile im Munde Salomos, die eben darum auch etwas unverschleierter geschehen konnte, nicht befremden, da eben hier ein Ideal weiblicher Schönheit aufgestellt werden soll, und dieses hat seinen Zweck wiederum darin, dass nach der Ansicht des Dichters in der höchsten Schönheit auch die höchste Macht der Liebe liegt (s. 8,8—10). Daraus erklärt sich auch, warum jedesmal, wenn die Reize der Sulamit in einiger Ausführlichkeit geschildert werden, das Verlangen nach ihrem Genusse erwacht (s. 4,6, vergl. Vers 5; 4,16 f., vergl. 4,10—15), wie umgekehrt nach der Schilderung der mächtigen Reize Salomos das Verlangen der Sulamit (1,2—4; 2,6. 7, vergl. Vers 3—5), und dass, je höher die Zahl der geschilderten Reize steigt, auch jenes Verlangen sich um so unumwundener ausspricht.

c. 7,2. Unter den פעמם kann man nicht wohl mit den meisten Auslegern **Schritte** verstehen, da „**Schritte in den Schuhen**“ eine gar unpassende Wortverbindung wäre und auch sonst überall das Lob sich auf die Körpertheile selbst, nicht aber auf die Thätigkeiten derselben bezieht. Vielmehr ist hier an die schreitenden **Füsse** selbst

zu denken, welche Bedeutung jenes Wort unverkennbar auch Ps. 58, 11, II. Kön. 19, 24 hat, sowie פַּעֲמֹת Ex. 25, 12 von den Füssen eines Tisches steht. Beschuht erscheint hier aber Sulamit, nicht weil sie Fürstentochter (Hitzig), sondern weil sie nicht daheim ist, sie hat nach 5, 3 Schuhe angezogen. Doch müssen diese Sandalen hier jedenfalls als besonders schön gedacht werden, da sie die Schönheit der Füsse selbst erhöhen (vergl. 1, 9. 10), wie denn auch gern die Hebräerinnen mit den Sandalen Luxus trieben (Ez. 16, 10, Judith 16, 11, vergl. Targ. zu uns. St. und Winer, Realw. Art. Schuhe). Wie Salomo der Sulamit 1, 11 kostbarern Schmuck verspricht, hat er gewiss auch, seit sie seine Braut und Schwester, für kostbarere Kleidung gesorgt. — Alle Benennungen, womit die Liebenden im H. L. sich anreden, haben Beziehung zu ihrem Liebesverhältniss (s. zu 7, 1) und so muss auch die Anrede „Fürstentochter“ nicht sowohl auf die edle Abkunft der Sulamit hindeuten, obwohl an sich nichts, auch nicht das Hüten im Weinberg (s. zu 1, 6) einer solchen entgegensteht, als vielmehr darauf, dass sie durch ihre Verbindung mit ihm zur Fürstentochter erhoben ist, und das בת steht im allgemeinern Sinne für Frauensperson, wie 2, 2; 6, 9, und namentlich wo durch einen Zusatz die Classe derselben näher bestimmt wird, wie Gen. 17, 17 (ein Weib von 90 Jahren), und bei der Abstammung von einem Orte oder Lande. Daher dürfte dieser Ausdruck im Munde Salomos = meine Schwester sein, sowie das 6, 12 vorangehende נדיב Veranlassung zur Vertauschung dieser Benennung mit jener gewesen sein mag. — Die חַמּוּקֵי, wahrscheinlich für חַמּוּקֵי punktirt, sind nicht Schwingungen oder Windungen (wie denn auch nicht Thätigkeiten, sondern Eigenschaften der Körpertheile gerühmt werden), sondern Rundungen (eigentlich Rundgedrehte), und zwar im Plural, weil die Rundung so vielmal da ist als die ירכים. Gewählt ist aber jenes Wort wahrscheinlich, weil die Rundung der ירכים mit der von einem Künstler rundgedrehter oder rundgeformter Schmuckstücke verglichen wird. Ueber das Verhältniss der ירכים zu den שוקים, s. zu 5, 15. Da von Vers 3 an von den vordern Partien die Rede ist, so dürfte hier an die hintere Partie der ירכים, an die nates, zu denken sein, wie auch das verwandte arab. Wort Lende und Hinterbacken zugleich bedeutet. Dafür sprechen nicht nur die „Rundungen“, sondern auch der Vergleich derselben mit חלאים, von welchem Worte sich der Sing. Spr. 25, 12, das Femin. Hos. 2, 15, beide Male hinter נזם findet. Denn mag es nun nach Hitzig Perle, oder nach der gewöhnlichen Meinung Halsband*) bedeuten, so liegt doch jedenfalls der Vergleich in der so vollkommen runden Gestalt der ירכים, als wären sie von einem

*) Der Plur. חֲלָאִים verhält sich zum Sing. חֲלִי, wie צִפְאִים, Zweige, zu צִפִּי, vergl. die Nom. צְבִי, עֳנִי, welche beiden letzten Wörter von צבה und ענה stammen, daher auch חֲלִי ursprünglich von einem Verb. חלה oder חלא stammen dürfte (vergl. Ew., Lehrb. § 146 d.), das mit חול, drehen, verwandt war. Daher dürften חלאים die rundgedrehten Kügelchen bedeuten, die meist zu Halsbändern zusammengereiht wurden (vergl. die חרוזים 1, 10).

Künstler, gleich den einen Halsschmuck bildenden Kügelchen oder Perlen, gedreht. — Den Sing. מעשה geben auch LXX und Syr. wieder, den Plur. anderer alter Ueberss. dürfte der falsch verstandene Plur. חלאים, mit dem man die Apposition in Einklang bringen wollte (Hitzig), veranlasst haben. Der Sing. steht aber ganz richtig, weil die zusammengereihten Kügelchen nur einen Gegenstand, ein Werk, nämlich ein vollständiges Halsband bilden. Ueber die Form אָמָּן, als die richtigere Lesart, = אמון (Spr. 8,30) und אוּמן, chald. und syr., s. Hitzig und Ewald, Lehrb. §. 152 b. אמן ist *τεχνίτης*, artifex, gegenüber von חרש, *τέκτων*, faber (Hitzig). Die Rundung der Glieder gehört bei den Orientalen besonders zur Schönheit und wegen der Rundung der ירכים vergleiche das griechische *καλόπυγος*.

Vers 3. Unter שֹׁרר mit den meisten Auslegern den Nabel zu verstehen, lässt weder die besondere Erwähnung desselben neben dem Bauche, von dem er ja doch nur einen Theil und zwar einen solchen ausmacht, der ohne alle Bedeutung für die Schönheit des Leibes ist, noch der Vergleich mit einem Becken der Umschliessung, der eine schon bedeutendere Vertiefung voraussetzt, noch der Zusatz zu, dass es demselben nicht an Mischwein fehlen möge, welcher in Bezug auf den Nabel völlig müssig sein würde, was der Schreibart unsers Dichters nicht angemessen ist, während dieser Zusatz an 4,6 nach 4,5, und an 7,9 ff. nach 7,2—8 erinnert. Wenn daher auch das nur der Form nach verschiedene שֹׁר in Ez. 16,4 unverkennbar die Nabelschnur bedeutet, so bezeichnet es doch auch ebenso unverkennbar Spr. 3,8 neben den Gebeinen die weichen oder fleischigen Theile des Körpers, die aber im Allgemeinen hier auch nicht gemeint sein können, wie Umbreit und Heiligstedt glaubt, da hier daneben der Bauch und überhaupt lauter einzelne Körpertheile genannt sind. Dagegen bedeutet Ij. 40,16 das offenbar verwandte שְׁרִירִים die Zeugungstheile, indem es daselbst in Verbindung mit מתנים steht (über welches Wort vergl. Jes. 21,3) und ihm כֹּחַ und אוֹן Zeugungskraft (vergl. Gen. 49,3) beigelegt wird. Dass aber auch hier שרר in diesem Sinne stehen müsse, fordert sowohl die Stellung dieses Körpertheils zwischen den ירכים und dem בטן als auch der daran geknüpfte Wunsch (vergl. Döpke, Magnus, Hitzig). Das Wort אגן Becher (Hitzig) statt Becken (LXX, *κρατήρ*) zu übersetzen, ist um so weniger statthaft, da es auch Ex. 24,6 Becken heisst und das Mischen des Weines vorzugsweise im Mischbecken geschah. Dies Becken ist aber hier ein tiefrundes, eigentlich ein Becken der Umgebung oder Einfassung, wie denn Hitzig nicht ohne Wahrscheinlichkeit die Wurzel סהר für mit סחר, circuire, gerade ebenso verwandt hält, wie מהר mit מחר; vergl. Meier. Aehnlich ist סֹחֵרָה (Ps. 91,4) eine Art Schild, wahrscheinlich ein grosses, gewölbtes, den Mann umgebendes, weil in Parallele mit צִנָּה. Uebrigens ist hier das Wort הסהר wahrscheinlich des Gleichklangs mit dem Vb. חסר halber gewählt. — Hitzig hält מֶזֶג = מסך und מִמְסָךְ für eine Mischung von Wein und Wasser, kaltem und warmem; aber nur im Talmud (Berach. 7,5; 8,2, Pesach. 7,13, Maasser 4,4) ist von einer solchen die Rede, nirgends aber im

A. T. Wohl aber steht das Vb. מָסַךְ vom Mischen des שֵׁכָר, welcher stets zu den stark berauschenden Getränken gezählt wird (vgl. Jes. 19, 14), und Ps. 75, 9 scheint מֶסֶךְ das dem Wein beigemischte Gewürz zu bedeuten, daher wohl eher hier an den 8, 2 genannten Würzwein zu denken sein dürfte, um so mehr, da hier jedenfalls ein besonders köstliches Getränk angedeutet ist. — בֶּטֶן, meist der innere, namentlich der Mutterleib, wird doch auch Richt. 3, 21 von der äussern Bauchwölbung gebraucht, sowie I. Kön. 7, 20 im architectonischen Sinne von einer bauchartigen Wölbung. Mit einem Waizenhaufen, d. i. mit einem Haufen ausgedroschenen Waizens, nicht mit einer Waizengarbe (Ewald), wird aber der Bauch wegen seiner Wölbung verglichen, wie denn auch vorher bei den ירכים und dem שֹׁרֶר die runde Gestalt hervorgehoben ist, und zwar bei den erstern die kugelförmige, bei dem letztern die beckenförmige, hohle, und bei dem Bauche die gewölbte (convexe) Rundung. Der Waizen ist übrigens wahrscheinlich der gelblichweisslichen Farbe halber gewählt, und der Waizenhaufen mit Lilien umsteckt*) dürfte ein ähnliches Bild wie: „dein Leib ein Elfenbein-Gebild in Sapphirn eingehüllt“ (5, 14) sein, so dass sich beide Vergleiche gegenseitig erklären. Bei den Lilien an die rothe Farbe des umschliessendes Gewandes zu denken ist ebenso unzulässig, wie 5, 14 bei der vermeintlich blauen Farbe.

In Vers 4 sind die gleichen Worte aus 4, 5 wiederholt, nur mit Weglassung des Weidens unter Lilien, weil das Weiden unter Lilien der Sache nach erst Vers 9 darankommt. Wohl aber dürften diese weggelassenen, jedoch vor dem Sinne des Dichters schwebenden Worte Veranlassung zu dem vorhergehenden Vergleich mit einem von Lilien umhegten Waizenhaufen gegeben haben. — Ohne allen Grund will Meier Vers 4. 5 als eingeschoben ausschliessen. Durch Weglassung der Brüste, Augen und Nase würde das Ideal weiblicher Schönheit sehr verstümmelt werden.

Vers 5. Der Artikel bezeichnet sowohl den Elfenbeinthurm als den nachher erwähnten Libanonthurm als wohl bekannte, mit andern nicht zu verwechselnde Thürme (Ewald, Lehrb. §. 290 a). Von einem Elfenbeinthurm wird nun aber im A. T. nichts berichtet, wohl aber wird es als ein besonderer Beweis des Reichthums und der Herrlichkeit Salomos I. Kön. 10, 18 ff. angeführt, dass er einen elfenbeinernen Thron hatte, und I. Kön. 22, 39 (vergl. das. Thenius und Am. 3, 15, Ps. 45, 9) als etwas Ausserordentliches, dass Ahab ein elfenbeinernes Haus baute. Sonach liegt die Vermuthung sehr nahe, dass auch unser Dichter auf dieses angespielt habe. Wenigstens spricht die Erwähnung anderer bekannter Localitäten, wie der Teiche Hesbons und des Carmels, sowie der Artikel dafür, dass der Dichter auch beim Elfenbein- und Libanon-Thurme an bekannte Localitäten gedacht habe, was bei letzterem beson-

---

*) סוּגָה, aramaisirend für שׂוּגָה, (vergl. מזג für מסג), mit בְּ ganz bezeichnend: eingezäunt in Lilien, d. i. innerhalb eines Zaunes von Lilien, so dass der Waizen von Lilien umschlossen ist. Das Ganze ist natürlich nur Phantasiebild.

ders noch durch den Zusatz „der nach Damascus schaut“ bestätigt wird. Wie nun der Elfenbeinthurm, d. i. ein mit vielem Elfenbein ausgelegtes Gebäude (vergl. 3, 9. 10), die Erhabenheit und die glänzendweisse Farbe des Halses, so deutet jedenfalls der Libanonthurm die von dem Gesicht gehörig sich abhebende, nicht stumpfe, Form der Nase an, denn da der nach Damascus hin liegende Theil des Libanon besonders steil abfällt, so musste sich daselbst ein Thurm, ohnedies hoch auf dem Libanon stehend, nur um so bemerkbarer machen. Da der Thurm nicht selbst Wächterdienste verrichten kann, so wird er durch צוֹפֶה nicht sowohl als eine Warte, obwohl dieser Zweck nicht gerade ausgeschlossen ist, sondern zunächst nur nach seiner Lage nach Damascus hin bezeichnet.*) Dass dabei an den 4, 4 genannten Davidsthurm zu denken sei, ist unwahrscheinlich, weil dieser wohl eher auf dem Zion zu suchen sein dürfte (s. zu 4, 4), wohl aber könnte ein schon unter David gebautes und somit an die Herrschaft Davids über Damascus erinnerndes bekanntes Festungswerk damit gemeint sein, das freilich sich nicht mehr nachweisen lässt, wiewohl es nicht übersehen werden darf, dass Robinson (in der Zeitschr. d. D. M. G. VII. 1. 77) von einem merkwürdigen Thurme bei Sukra spricht, der wahrscheinlich militärischen Zwecken diente, oder S. 12 von einem uralten Tempel zu Megdel, der gen Norden nach der prachtvollen Durchsicht der Bakâa hinschaut und früher ein Thurm gewesen sein könnte. — Mit Hitzig u. A. die Worte בַּת־רַבִּים als Name desjenigen Thores von Hesbon, wo die Teiche lagen, als des volkreichen Thores, d. i. desjenigen, wo Gericht oder Markt gehalten wurde, zu nehmen, geht darum nicht wohl an, weil wohl Städte, schwerlich aber Thore בָּנוֹת genannt wurden. Auch kann man jene Worte nicht wohl als Bezeichnung desjenigen Thores von Hesbon nehmen, das nach Bat-Rabbim führte, wobei man an Rabbat Ammon (רַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן, auch blos רַבָּה genannt, Dt. 3, 11, Jos. 13, 25, II. Sam. 11, 1; 12, 26 ff., vergl. I. Chr. 20, 1), die eigentliche Hauptstadt der Ammoniter, denkt, da die Benennung Thor der Volkreichen eher auf ein Thor derjenigen Stadt, der es angehört, hindeutet. Und wenn Hengstenberg meint, es seien hier die Teiche zweier Städte genannt, nämlich des ursprünglichen moabit. Hesbon (Num. 21, 27 ff.) und des ammonit. Rabbah, dessen Eroberung ein Glanzpunkt in der Geschichte Davids war (II. Sam. 11, 1 ff.), so steht auch dem entgegen, dass dieses Thor als ein Thor von רַבָּה doch zu unkenntlich bezeichnet sein würde und dass dann beide Ortsbezeichnungen durch eine Copula verbunden sein müssten (vergl. 4, 8[c]). Ohne diese erscheint עַל־שַׁעַר בַּת רַבִּים offenbar mehr als Apposition, welche das vorher Genannte genauer bestimmt, zumal als jene Worte mit denen der letzten Verszeile harmoniren. Darum ist es am natürlichsten, unter den Worten בַּת רַבִּים Hesbon selbst zu verstehen, wie auch sonst oft die Städte durch בָּנוֹת bezeichnet werden, so dass Tochter der Vielen soviel als „die Volkreiche“ ist. Die Apposition aber hat den Zweck,

*) vergl. Num. 21, 20: נִשְׁקָפָה עַל־פְּנֵי הַיְ״.

die Lage der vorhergenannten Teiche näher zu bestimmen, indem das vorherige בחשבון nur im Allgemeinen auf das Gebiet von Hesbon hinwies, der Zusatz aber die Teiche als vor dem Thore der Stadt gelegen bezeichnet. Nun sind hier zwar Teiche in Hesbon genannt, da doch neuere Reisende (Seetzen in Zachar. monatl. Corresp. XVIII. 431, Burkh., R. in Syr. S. 623ff.) nur die Ruinen eines Wasserbehälters bei Hesbon gefunden haben, der aus einem tief in den Felsen gehauenen herrlichen Bauwerke im Wadi südlich an der Stadt bestand (vergl. Crome Pal. I. 254ff.); allein der Plur. Teiche, den beiden Augen entsprechend, kann trotzdem nicht auffallen, da bei Hesbon jedenfalls noch mehrere Teiche vorhanden waren.*)

Vers 6. Auf den Antilibanon im Nordosten Palästinas folgt nun als Vergleich der Carmel im Nordwesten, ein sich nach der See hin ebenfalls steil abstürzendes Vorgebirge, das den phönizischen Schiffern gleichsam als Leuchtthurm diente; s. Rosenmüller, Alterth. II. 1. S. 102. Ebendarum aber, wie der Carmel seine Umgebung hoch überragt**), konnte er, wenn auch seine absolute Höhe nicht so bedeutend war, recht wohl als Vergleich mit dem Haupte dienen, und dass hierin, nicht aber in der Waldbedeckung des Carmel (Mich. 7,14), die Aehnlichkeit liegt, zeigt theils der Ausdruck „dein Haupt auf dir," was nicht ungenau gesprochen ist (Hitzig), sondern eben das Verhältniss des über den übrigen Körper emporragenden Hauptes zu diesem andeutet, theils die noch besonders folgende Erwähnung des Haares, das das Haupt bedeckt. Ebensowenig passend sucht Hengstenberg den Vergleichungspunkt in der Lieblichkeit des Carmel (Jes. 29,17; 35,2, Am. 1,2), die aber um so mehr durch ein besonderes Merkmal angedeutet sein müsste, da im H. L. die Berge immer nur das Hohe bezeichnen. — Dem Vergleich mit der Ziegenheerde, die am Gilead herablagert (4,1) analog ist auch hier neben dem Carmel die Wahl des Wortes דַּלָּה für das vom Haupte herabwallende Haar, coma pendula.***) Verfehlt ist Hengstenberg's Uebersetzung „die Dünne," d. i. die Schläfe, welche weder mit der Stellung nach dem Haupte, da die Beschreibung aufwärts geht, noch mit dem Purpur als Vergleichungspunkt, sich vereinigen lässt, und ebensowenig ist an eine Kopfbinde oder einen ähnlichen Kopfschmuck (LXX, τὸ πλόκιον τῆς κεφ., διακόσμησίς σου) zu denken, wie die ähnlichen Stellen (4,1; 5,11; 6,5) zeigen und der Umstand, dass hier nur von Körpertheilen gesprochen wird. — Der Carmel erinnerte den Dichter an כרמיל und daher wahrscheinlich der Vergleich des Haares mit Purpur. Doch kann dieser Vergleich nicht wohl der dunkeln Farbe der

*) Wenigstens eine solche ברכה, wie Jerusalem deren mehrere hatte, ist bei jeder erheblichen Stadt zu denken, vergl. II. Sam. 2,13; 4,12 (Hitzig).

**) Deshalb ist er auch Jer. 46,18 dem Tabor an die Seite gestellt.

***) דַּלָּה, bei Jes. 38,12 der Trumm, d. i. die am Webstuhle herabhängenden Fäden des alten Gewebes, an welche die des neuen angeknüpft werden, überhaupt „Herabhängendes," was sich hier in Verbindung mit dem Haupte von selbst näher erklärt, von דלל herabhängen, Ij. 28,4.

Haare gelten, wie im Griechischen häufig *πορφύρεος* für *μέλας* steht und namentlich bei Anacr. 28, 6. 7. 11 *πορφυραῖ χαῖται* = *κόμαι μέλαιναι* sind, und sowie Propert. III. 17, 22 von der purpurea coma des Nisus redet (vergl. Tib. 1, 4. 63, Virg. Ge. I. 405, Cir. 52. 281. 382, s. Döpke und Rosenmüller); denn dann würde der Dichter eher das Wort תְּכֵלֶת gewählt haben, welches den dunkeln Purpur, der Plin. H. N. IX. 38 als nigricans adspectu idemque suspectu refulgens bezeichnet wird, während ארגמן den rothen, hellfarbigen Purpur bedeutet (s. Winer, Realw.). Nun ist es zwar unwahrscheinlich, dass einer Morgenländerin blondes oder rothes Haar als Schönheit beigelegt werden sollte (vergl. 5, 11), folglich muss hier das Haar nicht wegen der Farbe*), sondern jedenfalls wegen des strahlenden Glanzes, der theils dem Haar natürlich, theils durch Salben erhöht ist, mit Purpur verglichen sein, so dass dieser Vergleich dem mit reinem glänzenden Golde (5, 11) ganz analog ist. — Der masorethischen Abtheilung folgend trennen nun die meisten Ausleger מֶלֶךְ von ארגמן und machen es zum Subject des folgenden Satzes, indem sie übersetzen: der König ist gebunden an die Umgänge deines Hauses (LXX *ἐν παραδρομαῖς*), da doch schwerlich die Wohnung der Sulamit solche Säulenhallen hatte; oder man übersetzt: „der König ist gefesselt an den Haarlocken“ (Ewald, Delitzsch, Rocke), so dass diese mit Netzen verglichen würden (vergl. Spr. 9, 3. 4, Eccl. 7, 26, Spr. 6, 25 u. a. Stellen bei Ewald, Döpke und Heiligstedt); allein dann müsste wohl אסר mit לְ construirt sein (vergl. Gen. 49, 11, Hos. 10, 10); oder wollte man mit Hitzig übersetzen: ein König gefesselt durch Locken oder durch Rinnen (d. i. durch die Reize der Sulamit nach Hengstenberg), so würde eher לכוּד oder לָקוּחַ als אסוּר stehen, wie selbst obige Stellen beweisen. Hierzu kommt, dass dann das Haar mit einem König verglichen, oder vor der letzten Verszeile der Vergleich fallen gelassen und ein Satz angefügt sein müsste, der gar nicht zum Vergleiche gehört, welches beides unstatthaft ist. Vielmehr muss die letzte Verszeile offenbar als Fortsetzung des Vergleichs aufgefasst werden, und der herrlichste Purpur war der, dessen sich die Könige bedienten (vergl. 3, 10)**), daher auch die nähere Bestimmung „Königs-Purpur,“ wie denn auch die Vulg. mit dem Syr. und einem Griechen der Hexapla מֶלֶךְ mit ארגמן verbinden. Diesem Gedankenzusammenhange und dem gewöhnlichen Sprachgebrauch von רהטם gemäss übersetzen wir daher:

„Dein wallend Haupthaar wie ein Königspurpur,
Angebunden in rinnendem Wasser.“

---

*) Darin dürfte auch der Grund liegen, warum der Dichter nicht das wegen des vorhergenannten Carmel eigentlich näher liegende Wort כרמיל gewählt hat. Er wollte nicht eine besondere Farbe der hellen Purpurarten nennen, sondern den hellen Purpur überhaupt, weil es ihm nicht auf die Farbe, sondern auf den Glanz des Haares ankam.

**) ארגמן מֶלֶךְ ohne Artikel den allgemeinen Begriff „Königspurpur“ (wie Weinbergsverderber 2, 15) ausdrückend, nicht den Purpur des Königs, sc. Salomo.

Durch Erwähnung des Carmel und des Purpur wird nämlich der Gedankengang des Dichters auf die an der phönizischen Seite des Carmel befindlichen Purpurfärbereien geführt, wo man öfters gefärbte Purpurstoffe in fliessendem Wasser (רהטם vom Vb. רהט = רוּץ laufen, daher ein Kanal mit fliessendem Wasser und so auch Tränkrinne, Gen. 30, 38) zum Abspülen angebunden sehen konnte, wie dies noch jetzt bei Färbereien zu sehen ist. Hellfarbiger Purpur unter hellem fliessenden Wasser giebt aber einen noch weit herrlicheren Glanz als im trocknen Zustande und konnte darum um so passender als Vergleich der von Natur und von Salben hell glänzenden Haare dienen, als er zugleich auch ein sehr kostbarer Stoff war. Das Vb. אסר ist aber darum hier nicht mit ל, sondern mit ב construirt, weil der Purpur nicht an die Kanäle, sondern in denselben, unter dem Wasser, angebunden ist. Somit dürfte auch die Vulg. mit ihrem „purpura regis vincta canalibus" Recht haben.*)

Vers 7. Nachdem Salomo die einzelnen Körpertheile der Sulamit genannt hat, knüpft er hieran, ehe er zu den Reizen übergeht, welche vorzugsweise sein Verlangen nach Genuss wecken, einen Ausruf des Wohlgefallens und der Verwunderung, wie dies ähnlich 4, 6. 7 nach 4, 1—5 und vor 4, 8 ff. geschieht; daher dieser Vers noch zu dem Vorhergehenden, nicht aber zu dem Folgenden (Hengstenberg, Delitzsch) gehört. — יפה und נעם verbunden, wie 1, 16 und wie יפה und נאוה 6, 4. — Herder, Delitzsch u. A. nehmen das Wort אהבה als Abstract. und meinen, dass Salomo eine Apostrophe an die Liebe selbst halte: „wie bist du, Liebe in Wollüsten, doch so schön und lieblich!" Dem ist aber entgegen, dass in Vers 2—6 und wiederum Vers 8 ff. Sulamit angeredet wird, und darum wahrscheinlich auch hier. Andere, wie Syr. und Vulg. (carissima) nehmen das Wort als Concret. für אֲהֻבָה, wie Hitzig auch zu punktiren vorschlägt, in der Weise: „wie schön bist du, Geliebte, in Wollüsten!" Wenn sich dies nun aber auch mit 3, 10 rechtfertigen liesse, so spricht doch gegen Annahme eines Vocativ der Mangel des Artikel (s. zu 7, 1, und vergl. 8, 13; 1, 8; 5, 9; 6, 1), und die Trennung in 2 Verszeilen deutet an, dass der Gedanke nicht ein einfacher, sondern gegliederter sei. Darum ist אהבה in seiner eigentlichen Infinitivbedeutung und zwar als Apposition des Prädicats in dem Sinne zu nehmen: „wie schön bist du, wie lieblich, ein Lieben in Wollust" (bist du), d. i. Eine, deren Liebe (Liebesreize) Wollust erweckt; an welchen Gedanken sich dann das von Vers 8 an Folgende sehr natürlich anknüpft. תענוגים sind nicht Liebkosungen (Hengstenberg), sondern die Lust, das Vergnügen, welches mit denselben verbunden ist, eigentlich die Lust, das Wohlleben überhaupt (Spr. 19, 10, Mich. 1, 16; 2, 9). — So ist der in diesem Verse ausgesprochene Gedanke ganz ähnlich dem Schlussgedanken in 4, 7 und namentlich dem in 5, 16. In der letzten Strophe dieser Gruppe (Vers

*) Gewiss weniger angemessen ist die Erklärung Friedrichs: „wie das Purpurroth (der Purpurmantel) eines Königs, das umgebunden ist gemäss den Rinnenfalten."

8—11) wird zu den vorhergenannten 10 Körpertheilen nur noch eine, mehr den ganzen Körper betreffende Schönheit (daher זֹאת קוֹמָתֵךְ, dieser dein Wuchs, d. i. die Gestalt des von allen vorhergenannten Theilen gebildeten Ganzen) genannt, nämlich der Wuchs, die ganze Gestalt, und eine zweite, aus den vorhergenannten wiederholt, die Brüste (vergl. 5, 15). Dies deutet theils an, dass die Zwölfzahl der Schönheiten vollgemacht, theils Wuchs und Brüste als solche bezeichnet werden sollten, welche vorzugsweise als mächtige Reize erscheinen, indem an sie Vers 9 und 10 vier Vergleiche sich anschliessen.

Vers 8. Da auch der Gesammteindruck aller vorhergenannten Körpertheile, welche die ganze Gestalt bilden, seinen eigenen Reiz haben kann, so wird auch derselbe hier, wie vorher der der einzelnen Theile, durch einen besonderen Vergleich anschaulich gemacht, und zwar mit besonderer Rücksicht auf den schlanken Wuchs und die Höhe der ganzen Gestalt, daher קוֹמָה, welcher Rücksicht auch der Vergleich mit einer Palme ebenso entspricht, wie 5, 15 der der מַרְאֶה des Salomo mit auserlesenen Cedern, von deren Wuchs sonst קוֹמָה besonders gebraucht wird (s. Ps. 37, 24, Ez. 31, 3). Auch bei den Arabern und andern Dichtern (vergl. Homer. Od. VII. 160, Reiske ad Theophr. p. 116) ist die Palme das Bild eines schlanken Wuchses und ihr Name eben darum auch wohl häufig der Eigenname weiblicher Personen. — Die Trauben sind hier nicht Datteltrauben (Rosenmüller, Böttcher, Hitzig), in welchem Falle der Artikel vor אַשְׁכֹּלוֹת, weil durch die Palme als bestimmte Trauben bezeichnet, stehen müsste, wie denn auch die harten Datteltrauben weit weniger zu den weichen, schwellenden Brüsten passen. Vielmehr ersieht man aus Vers 9, wo absichtlich הַגֶּפֶן hinzugefügt ist, dass man in Vers 8 nicht an die Datteltrauben denken solle und dass dem Salomo an den Palmen das Gezweig, an den Brüsten aber das Weintraubenartige, d. i. offenbar hier das Schwellende und Süsse, wohlgefällt.*)

Vers 9. אָמַר heisst hier, wie sonst אָמַר בְּלִבּוֹ (Ps. 10, 6, Gen. 17, 17), eigentlich bei sich sagen, sich vornehmen, oder etwas zu thun gedenken, doch ist אָמַרְתִּי hier nicht: „ich dachte früher einmal,“ denn der sogleich folgende Wunsch ist eben erst aus der Erwähnung der Reize der Sulamit hervorgegangen (s. Hitzig), auch nicht: „ich gedenke zu steigen,“ so dass אֶעֱלֶה untergeordnet steht (Meier), indem in dieser Bedeutung אָמַר gewöhnlich mit לְ und dem Infinit. construirt wird (II. Sam. 21, 16, II. Chr. 1, 18; 28, 10, vergl. Num. 24, 10), und dagegen bei unserm Dichter bei Asyndetis das erstere Vb. Participial- oder Adverbial-Bedeutung hat, was hier nicht passt; sondern: „ich denke: ich möchte steigen,“ wie אֵלְךְ 4, 6 ohne אָמַרְתִּי. Diese Erklärung ist auch darum vorzuziehen, weil noch mehrere Wünsche folgen. — Da die Palmzweige**) hier neben den

*) Ueber die Form des stat. absol. אַשְׁכֹּלוֹת und die des stat. cstr. אַשְׁכְּלוֹת, s. Ewald, Lehrb. §. 212 d.

**) Ueber die Bedeutung des Wortes סַנְסִנִּים, eigentlich die zu höchst Seienden, s. zu 5, 11 und über die Pluralform Ewald, Lehrb. §. 188 b.

Brüsten erwähnt werden, so meint offenbar Salomo hier einen andern Genuss, wenn er diese Zweige erfassen will, als den, welchen die Brüste gewähren, und da sie die Krone der Palme bilden, so dürfte er dabei an das Küssen denken. Auf diesen Genuss kommt er dann zurück, wo er von dem süssen Duft des Odems spricht, der das Küssen angenehm macht, wodurch Nase und Mund (Gaumen) als die סנסנים der Palme erscheinen. — Unter ריח אף ist offenbar der aus der Nase kommende Odem zu verstehen (Jes. 2, 22, II. Sam. 22, 16); daher es nicht nöthig ist, אף für פנים zu nehmen, wie Gen. 3, 19, I. Sam. 25, 23. Beides aber, sowohl der süsse Geschmack der Weintrauben, wie der Geruch der Aepfel (s. zu 2, 3) bezeichnet die wonnigen Gefühle, welche die Liebkosungen der Sulamit erwecken.

Vers 10. Der Nase wird noch der Gaumen beigefügt und schon diese Verbindung der Brüste, der Nase und des Gaumens zu einem Ganzen durch die dreimalige Copula macht die Ansicht (Hengstenberg u. A.), dass bei dem Gaumen an die Rede zu denken sei, unstatthaft, indem hier offenbar lauter insofern mit einander verwandte Theile, als sie sämmtlich die Süssigkeit des Kosens bedingen, mit einander verbunden sind, wozu die Rede nicht gehört. Der Gedankengang ist vielmehr dieser: Salomo hat an Sulamit den palmenschlanken Wuchs und die Brüste gelobt, an dieser Palme möchte er die Krone erfassen, von den Brüsten möchte er einen Genuss haben wie von Weintrauben. Aber welchen Genuss es bringe und womit derselbe zu vergleichen, wenn er zur Krone steige und sie erfasse, hat er noch nicht verdeutlicht. Darum erklärt er nun als die סנסנים dieser Palme, die er erfassen möchte, die Nase, deren Duft ihm wie Aepfel, und den Gaumen, d. i. den Mund, der ihm wie der beste Wein sein soll. Wie nun die Nase hier nicht das Organ zum Riechen, sondern das Werkzeug zur Verbreitung süssen Duftes ist, so wird auch der Gaumen ein Werkzeug sein, welches die Annäherung angenehm macht, wie auch daraus erhellt, dass Sulamit die Rede Salomos fortsetzend sagt: ja mein Gaumen sei dir ein Genuss wie der vom lieblichsten Wein, nach dem man lechzt. Wie nun aber die Annehmlichkeit der Annäherung überhaupt gern durch das Bild süsser Düfte bezeichnet wird (1, 12—14; 4, 16, vergl. Vers 12—15) und wie namentlich 5, 13 auch der Myrrhen-Duft der Lippen gerühmt wird, so ist auch hier, wie 5, 16, jedenfalls der Gaumen als Repräsentant des Mundes wegen des Odems genannt, die Süssigkeit des Odems aus Mund und Nase aber statt der Süssigkeit der Küsse. — טוב ist wie Spr. 24, 25 als Neutr. und somit als Substant. anzusehen, über welche Verbindung des stat. constr. mit einem eigentlichen Adject. s. Ewald, Lehrb. §. 287 b. Uebrigens ist טוב hier in der dem H. L. besonders geläufigen Bedeutung „lieblich“ (vergl. 1, 2; 4, 10) gebraucht und יין הטוב daher „Wein der Lieblichkeit“, d. i. lieblicher Wein. Da חִכֵּךְ mit Bezug auf Sulamit noch das Suffix. Femin. hat, לְדוֹדִי aber auf Salomo hinweist, so ist deutlich genug angedeutet, dass hier die Redenden wechseln und somit vom 10. Vers nur die erste Verszeile dem Salomo, die übrigen der Sulamit zugehören, welche hier, wie 4, 16 c. d dem Ge-

liebten ins Wort fällt und wie daselbst und 5, 1[e] seine Rede, in seinen Bilderkreis eingehend, fortsetzt, um ihm Gewährung seiner Wünsche zuzusagen. Man muss absichtlich die Augen verschliessen, wenn man dies nicht anerkennen und mit Delitzsch annehmen will, dass Sulamit hier das Wort nehme, um ihren Geliebten in züchtiger Scheu zu verhindern, in seinen verliebten Träumen noch weiter zu gehen (vergl. zu 4, 6 und 16), und man hat darum auch keinen Grund, trotz der ältesten Uebersetzungen und fast aller Codd.*), die das Wort לדודי ausdrücken oder haben, es mit Ammon, Ewald, Heiligstedt, Hitzig u. A. für unächt und aus Vers 11 fehlerhaft heraufgenommen zu halten, oder mit Meier לְדוֹדַי, meiner Liebe (was aber לְדֹדַי geschrieben sein müsste, s. zu 1, 2) zu punktiren, um nur die Rede Salomos bis zu Ende des 10. Verses zu verlängern. Auch der Beginn der Rede der Sulamit mit dem Partic. דובב darf nicht befremden, weil sie eben gleichsam die Rede des Salomo fortsetzt, wie denn auch öfter im H. L. das 2. oder 3. oder 4. Gedankenglied eines Satzes mit einem Partic. beginnt (vergl. 4, 5; 5, 12. 13. 14. 15; 7, 3. 5. 6). — Ueber das לְ vor מישרים s. Ewald, Lehrb. §. 217 d. Der Ausdruck הולך למישרים kann übrigens nicht soviel heissen wie מֵי הַהֹלְכִים לְאַט (Jes. 8, 6), sondern wie schon zu 1, 4 gezeigt ist, so ist auch hier der ursprüngliche Begriff der Geradheit des Weges festzuhalten. Lieblicher Wein geht nämlich gerade ein, weil man ihm kein Hinderniss in den Weg setzt, vielmehr beim Trinken noch das Haupt zurückbeugt, damit auch der letzte Tropfen noch ungehindert in den Schlund fliesse. Darnach ist auch das במישרים (Spr. 23, 31) zu erklären. Nachdem also Salomo gewünscht hat, der Odem ihrer Nase möge ihm zum so süssen Genusse werden, wie der Duft von Aepfeln, und der Odem ihres Mundes wie der von lieblichem Wein, so fährt nun Sulamit fort: „ja er (der Hauch meines Gaumens) sei dir wie solcher Wein, der gar begierig geschlürft wird.“ — Die Uebersetzungen von דובב: „gesprächig machend Schlafender Lippen (Mercier, Delitzsch, Hengstenberg), wobei dies Wort in Verbindung mit דִּבָּה, Nachrede, was über Jemand geredet wird, gebracht wird, oder: sanft schleichend oder durchlaufend über der Schlafenden Lippen (so noch Meier und Hitzig), wobei die Schlafenden nur andeuten sollen, dass der Wein einschläfere (Ewald), geben keinen genügenden Sinn; denn der Wein macht die Schlafenden weder gesprächig, noch beschleicht er ihre Lippen; auch ist es misslich, דובב von dem Stamm דבב abzuleiten, der im Hebräischen gar nicht existirt, und die Bedeutung desselben nach dem Subst. דִּבָּה, wegen dessen dieser St. vorausgesetzt wird, zu bestimmen. Vielmehr ist דוֹבֵב als ein aus dem Partic. Pil. verkürztes Adjectiv. verbal. zu betrachten **),

*) Das Wort fehlt nur bei einem einzigen Cod. bei Kennic., und dessen Auslassung erklärt sich leicht aus dem Streben, dadurch das Verständniss des 10. Verses zu erleichtern.

**) Doch wäre es auch leicht möglich, dass ursprünglich das Partic. מְדוֹבֵב geschrieben gewesen und das מ des Anfangs nach dem ם am Ende des W. מישרים weggelassen worden wäre.

vom Vb. דוב = דָּאַב, schmachten, das gebildet ist wie עוֹלָל = עוֹלֵל, der Säugling, שׁוֹבָב (Mich. 2, 4) = שׁוֹבָב (Jer. 3, 14. 22, Jes. 51, 17), der Abtrünnige, שׁוֹבֵבָה (Jer. 31, 22; 49, 4) = מְשֻׁבָה (Jer. 3, 6. 8. 11, vergl. Dan. 9, 27); s. Ewald, Lehrb. §. 160 a. Das Vb. דאב, mit Versetzung des א auch אדב, lässt nämlich in den übrigen Conjugationen ausser Kal das א ganz fallen, wie im Part. Hiph. מדיבות (Lev. 26, 16) und bildet sie nach den Vbb. "עו, wie dies bei mehreren ursprünglich "עא gewesenen Vbb. jetzt durch alle Conjugationen hindurch der Fall ist, vergl. קָאם Hos. 10, 14, שאטים Ez. 28, 24. 26, vergl. 16, 57. Daher heisst das Pil. דובב schmachten machen und das Adjectiv. verb. statt מדובב schmachten machend; daher hier: der schmachten macht der Schlafenden Lippen, oder nach dem die Lippen der Schlafenden noch (im Traume) sich sehnen. Somit wird also Wein bezeichnet, der so gut ist, dass man ihn nicht nur wachend mit grosser Begierde trinkt, sondern nach dem man auch noch im Traume lechzt.

Vers 11. An das Verlangen nach dem guten Wein, das ihr Geliebter haben soll, knüpft sich nun auch sehr passend der Schlussgedanke, der in eigentlicher Rede ausspricht, was sie vorher bildlich ausgedrückt: „wie sie ihrem Geliebten angehöre, er also auch ein Recht auf den Genuss ihrer Liebkosungen habe, so möge er auch wirklich darnach Verlangen tragen.“ Der Ausdruck וְעָלַי תְּשׁוּקָתוֹ erscheint als eine aus וְאֶל־אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ (Gen. 3, 16) umgebildete und auf ein anderes Verhältniss übertragene Lehnstelle; daher es hier auch in dem Sinne „nach mir stehe sein Verlangen“ (nicht: steht sein Verlangen) zu nehmen ist.*) Die Worte „ich bin meines Geliebten“ entsprechen dagegen ganz den Worten „er soll dein Herr sein“ in Gen. 3, 16. Dass dagegen die Worte „nach deinem Manne soll dein Verlangen stehen“ in Gen. l. l. hier in die: „nach mir stehe sein Verlangen“ umgebildet sind, hängt mit dem Ideenkreise des IV. und V. Gesanges zusammen, nach welchem Salomo der Begehrende (s. 4, 6. 15; 7, 9 u. a.), Sulamit die willig Gewährende (4, 16$^{c.d.}$; 5, 1^{e}; 7, 10^{b}—8, 4) ist, indem sie seine Herrenrechte über ihre Person anerkennt, vergl. 2, 16; 4, 16$^{c.d.}$ ff.; 7, 11; 8, 11. 12.

Zweite Strophengruppe, c. 7, 12—8, 4.

Die in dieser Strophengruppe enthaltene Rede der Sulamit steht in genauer Beziehung zu dem Inhalte von Vers 8—11. In Vers 9. 10 nämlich hatte Salomo sein Verlangen nach dem Genusse der Reize und Liebkosungen der Sulamit geäussert und dieselben mit dem Gezweig der Palmen und mit Weintrauben, mit Aepfelduft und gutem Wein verglichen,

---

*) עָלַי ist hier daher = אֵלַי (vergl. 1, 7; 5, 4 und ähnlich Spr. 29, 5, vergl. Ps. 36, 3) oder steht für das einfache לִי (Ps. 90, 11, Dt. 2, 25, vergl. Habac. 2, 17, Am. 8, 10, Joel. 4, 19, Ewald, Lehrb. §. 217 i.). Das fehlende Vb. aber ist als Jussiv zu nehmen, wie 2, 6; 8, 3. 12.

und Sulamit hatte ihm erwidert: ja, wie der beste Wein, der nicht nur für den Augenblick süss mundet, sondern auch ein reges Verlangen nach immer neuem Genusse erweckt, möchten ihm ihre Liebkosungen sein. Aber das ist ihr nicht genug. Sie möchte ihm gern diesen Genuss noch mehr versüssen; sie möchte gern mitten unter den Frühlingsreizen des Landlebens, in der traulichen Abgeschiedenheit ihrer ländlichen Wohnung ihm ihr Kosen weihen. Statt des Aepfeldufts sollte ihm dort selbst der Duft der Liebesäpfel, statt der Palmenzweige köstliches Obst, frisches und jähriges werden; oder könnte er ihr leiblicher Bruder werden, dass sie öffentlich ihn küssen und in ihrer Mutter Haus in der Stadt führen könnte, dann wollte sie ihm statt Weintrauben und einfachen guten Weines sogar Würzwein und Granatenmost geben. Es ist offenbar, dass der Duft der Liebesäpfel, das edle Obst, der Würzwein und Granatenmost zu den vorhergehenden Palmenzweigen, Aepfelduft, Weintrauben und Wein sich wie die höchste Potenz der edleren Genüsse zu den niederen verhalten und da mit diesen letztern vier Genüssen Salomo Vers 8—10 den Genuss der Reize und Liebkosungen der Sulamit verglichen hat, dass nun auch Sulamit mit den vier höheren Genüssen, die sie dem Geliebten in ihrem ländlichen Hause oder in ihrer städtischen Wohnung bieten möchte, den weit höhern, weil durch die Reize der Natur und des stillen, traulichen, ungestörten Zusammenlebens gewürzten, Genuss ausdrücken will, welchen sie gern dem Geliebten bieten möchte. — Dabei fordert sie aber nicht etwa im Ernst den Geliebten auf, mit ihr auf dem Lande zu wohnen, knüpft auch nicht etwa nur hieran die Gewährung des Verlangens nach dem Genusse ihrer Reize und Liebkosungen, wie es Viele fälschlich auffassen; denn sie hat sich ja dazu schon Vers 10 und 11 bereit erklärt; sondern wie der zweite Wunsch (8, 1. 2) mit dem Bewusstsein ausgesprochen wird, dass die Erfüllung desselben unmöglich sei, so wird auch der erste nur als eine gedachte Bedingung ausgesprochen, von der sie nicht erwarten kann, dass sie sich erfüllen und dass der König mit ihr in ihrem ländlichen Hause wohnen werde. Den Gedanken, draussen im Weinberge mit dem geliebten Hirten zusammenzutreffen, konnte wohl die Jungfrau im II. Gesange hegen, in den Gesängen des dramatischen Bestandtheils kommt Sulamit dagegen, als Salomos Braut, stets am Aufenthaltsorte des Königs, in seinem Palaste oder seinen Gärten, mit ihm zusammen. Sie kann also auch in 7, 12—8, 2 nur sagen wollen: „ich möchte dir gern noch höhere und süssere Genüsse gewähren, wenn es die Verhältnisse zuliessen, dass du mit mir in meiner ländlichen Wohnung oder im städtischen Hause meiner Mutter wohnen könntest." Am königlichen Hofe ist nicht die Sphäre, innerhalb welcher sie den Geliebten so vollkommen beglücken zu können meint. Der erste Bedingungswunsch wäre nun zwar an sich etwas nicht Unmögliches und darum spricht sie ihn in der Form einer Aufforderung aus, jedoch in dem Sinne: „wolltest du nur mit mir auf's Land gehen u. s. w.," gerade wie bei der Aufforderung in 4, 8, während der zweite Bedingungswunsch, als an sich unerfüllbar, auch gleich als solcher durch den Ausdruck bezeichnet wird (s. zu 8, 1). Bei dieser Auffassung des

Inhalts fallen eine Menge falscher Erklärungen von selbst fort, welche auf der vorgefassten Meinung beruhen, als ob Sulamit sich weigere, jetzt des Geliebten Wünsche zu erfüllen und ihn im Ernste auffordere, mit ihr auf's Land zu gehen, und wobei man sich vergeblich bemüht, die in diesem Stücke gebrauchten Bilder zu erklären und ihre Beziehung zu einander und zu denen der vorigen Strophe nachzuweisen. Namentlich gilt dies noch von Hitzigs Auffassung, der in Vers 12—14 einen motivirten Aufruf der Sulamit an den von ihr geliebten Hirten, mit ihr heim zu kehren, und in 8, 1 ff. eine kindliche Versicherung, wie lieb sie ihn habe, findet, während es doch für jenen Hirten gewiss nicht erst eines Motivs zur Erfüllung jener Forderung bedurft hätte, und zu einer solchen Versicherung, die ohnedies einem ländlichen Hirten gegenüber wunderlich ausgedrückt wäre, später, wenn sie aus Salomos Bereich waren, wohl eine passendere Zeit gewesen wäre. Für die Freunde der Allegorese dürfte aber der von Sulamit ausgesprochene Gedanke, dass sie nur in ihrer Heimath, sei's in der Stadt, sei's auf dem Lande, nicht aber in Salomos eigentlicher Umgebung, ihm den vollkommensten Liebesgenuss gewähren könne, schwer mit dem himmlischen Salomo zu vereinigen sein. — Ueber die Zahlenverhältnisse in dieser Strophe s. Einleitung §. 1.

Vers 12. Wegen der Verbindung der Vbb. לכה נצא s. zu 2, 10 und 4, 8. Aus I. Sam. 20, 6 ersieht man, dass יָצָא הַשָּׂדֶה recht eigentlich von denen gesagt wird, welche aus der Stadt ins freie Feld hinausgehen. Im freien Felde aber liegen die כפרים, welches Wort schon darum, weil es in solcher Verbindung mit שָׂדֶה, wie I. Chr. 27, 25, der Stadt entgegengesetzt wird, hier mit LXX, Vulg. u. A. Dörfer bedeuten muss; dagegen der Ausdruck „auf Cyperblumen übernachten", wie es Döderl. und Meier übersetzen, insofern ein unpassender sein würde, weil diese keineswegs überall auf dem Felde wuchsen. Der Plur כפרים drückt den allgemeinen Begriff „auf dem Dorfe, auf dem Lande" aus. *) Keineswegs meint aber Sulamit es so, dass sie mit dem Geliebten nur ein oder einige Mal auf dem Lande übernachten, oder (nach Hitzig) etwa auf der Heimkehr von Jerusalem nach Sunem herbergen wolle; sondern dieses Uebernachten auf dem Dorfe ist der Sitte der ländlichen Hirten und Weinbergshüterinnen entnommen, welche nur während des Tages auf der Trift oder im Weinberge sich aufhielten, des Nachts aber in das Dorf zurückkehrten (vergl. 1, 8). Jener Ausdruck beschreibt daher das eigentliche ländliche Leben, wobei man seinen Wohnsitz wenigstens für eine Zeit auf dem Lande nimmt, ohne zur Stadt zurückzukehren, wie denn das Vb. לוּן von einem längeren Aufenthalte auch 1, 13 (vergl. Ps. 49, 13, Ijob 19, 4) steht.

Vers 13. Dass das Vb. נשכימה hier nicht etwa so mit dem

*) Es ist keineswegs nöthig, die Pluralform כְּפָרִים hier und Neh. 6, 2, I. Chr. 27, 25 von einem Sing. כָּפֶר (stat. constr. כְּפַר Jos. 18, 24) oder כָּפָר abzuleiten, da כֹּפֶר den Plural wie בֹּקֶר, בְּקָרִים, בֹּשֶׂם, בְּשָׂמִים (5, 1. 13, vergl. 6, 2) bildet; vergl. denselben Plur. כְּפָרִים von כֹּפֶר, Cyperblume, in 4, 13.

Vb. נִרְאֶה zu verbinden ist, dass es adverbial genommen werden könne oder wie ein Particip: „früh aufstehend wollen wir sehen“, ersieht man daraus, dass beide Vbb. in verschiedenen Verszeilen stehen und durch ein Subst. getrennt sind, das nicht vom Hauptverbo, wie 4, 8, sondern vom erstern abhängig ist, während das andere Vb. sein eignes Ziel hat. לַכְּרָמִים, nach den Weinbergen hin, für נַשְׁכִּימָה הַלְּכִים לְ״, wobei der Art. andeutet, dass die dortigen, auf dem Lande befindlichen Weinberge gemeint sind.*) — Nach Analogie des vorhergehenden und nachfolgenden Satzes muss auch das Nomen הַסְּמָדַר als Subjects-Nominativ, nicht aber als Object genommen werden, daher auch das Pi. פִּתַּח nicht causativ (Hahn), oder frequentativ (Magnus), oder inchoativ (Ewald, Heiligstedt) zu nehmen ist, als ob der Weinstock das Subject wäre; jedoch ist es auch nicht reflexiv (Coccej., Del., Hengstenberg, Meier), oder intensiv in der Bedeutung aufbrechen (Hölem.) zu nehmen, sondern als bereits zur Vollendung gediehene Thatsache, geöffnet, offen sein, welche Bedeutung das Pi. vom Vb. פתח auch Jes. 48, 8; 60, 11 und auch bei anderen Vbb. hat, wie מִלֵּא, voll sein, daher überfliessen, 1. Chr. 12, 15, רִוָּה, bereits trunken sein, Jes. 34, 5. 7, צִמַּח, vom bereits gesprossten, d. i. gross gewachsenen Haar, Richt. 16, 22 (vergl. Vers 28. 29), II. Sam. 16, 5, Ez. 16, 7. — Wegen der Form הֵנֵצוּ s. Ewald, Lehrb. §. 193 b. — שם אתן דדי ist hier nicht „dort will ich geben“, da sich Sulamit nicht wirklich denken kann, dass Salomo längere Zeit mit ihr auf dem Lande wohne, sondern dort möcht' oder würde ich geben, nämlich wenn mein Wunsch erfüllt werden könnte (vergl. die Vbh. in 8, 1. 2 und 1, 4). Wegen des Ausdrucks נתן דֹּד **) vergl. Spr. 29, 17. Uebrigens heisst אתן דדי mit Bezug auf Vers 9 und 10, wo Salomo sowohl nach ihren Küssen als nach den Weintrauben ihrer Brüste verlangt hat, nicht nur: „ich möchte dich liebkosen“, sondern auch: „ich möchte mich von dir liebkosen lassen“. Die Genüsse, die sie dem Geliebten in Vers 14 und 8, 2 gewähren will, deuten auf beides hin, Liebesäpfel und Obst auf die Küsse, Näschereien und Granatenmost auf das mehr passive Kosen (s. oben über die zweite Strophengruppe). Auch ist שָׁם hier nicht = dann (Hitzig), sondern deutet mit Nachdruck auf die ländlichen Weinberge hin, wo sie lieber dem Geliebten den Genuss ihrer Liebkosungen gönnen möchte.

Vers 14. Der süsse Genuss der Liebkosungen und lieblicher Düfte und Früchte sind allerdings unserm Dichter verwandte Begriffe (vergl. 1, 2—4; 2, 3—5; 4, 10. 11. 13—5, 1; 7, 10. 11), doch fasst Meier den Sinn einseitig auf, wenn er meint, der Satz „die Liebesäpfel duften“ sage aus: „ich bin innig verliebt“, und das Obst nachher seien

---

*) Indem Sulamit im Dorfe übernachten, früh nach dem Weinberge gehen und den Geliebten mit dem über ihrer Thür aufbewahrten Obst erquicken will, ist jedenfalls angedeutet, dass sich der Dichter den Weinberg der Sulamit in der Nähe des Dorfes, die ländliche Wohnung aber, wo sie zu übernachten und ihre Früchte aufzubewahren pflegt, nicht im Weinberge, sondern im Dorfe befindlich denkt.

**) Das Chetib דּוֹדַי statt דֹּדַי, welches das K'ri richtig fordert, ist jedenfalls aus Missverstand des Sinnes in den Text gekommen.

die süssen Früchte der Liebe, die er geniessen soll, nämlich das alte Obst sei der zu gewährende Ersatz für bisher entbehrte Liebe, das neue ihre inzwischen nachgewachsene gesteigerte Liebe; was schon Hitzig widerlegt hat. Mit Bezug auf sein Verlangen in 7, 9. 10 will Sulamit nur sagen: „Wie nur auf dem Lande der Wein und die Granaten blühen, die Liebesäpfel duften und köstliches Obst zu haben ist, und wie nur in meiner Mutter Hause ich dich mit Würzwein und Granatenmost bewirthen könnte, so könnte und möchte ich dir noch köstlichere und reichere Liebesgenüsse gewähren, wenn du mit mir auf's Land und in meiner Mutter Haus gehen wolltest. Du verlangst nach dem Aepfelduft meines Odems und dem lieblichen Wein meines Gaumens, dort könntest du dich am Duft der Wein- und Granatenblüthe und der Liebesäpfel mit mir erquicken, und statt der ersehnten Weintrauben meines Busens sollten dir heuriges und jähriges Obst, sowie Würzwein und Granatenmost, also reichere und süssere Liebesgenüsse werden." Dass sie diese bei den ländlichen Erzeugnissen zugleich mit meine, geht schon aus der Beziehung dieser Worte auf den wahren Sinn der Wünsche Salomos in Vers 9 und 10 hervor. Dass hier neben der Wein- und Granatenblüthe auch der Duft der Liebesäpfel, als im höhern Maasse dem Duft der Aepfel in 7, 9 entsprechend, erwähnt wird, dürfte ausser dem Streben nach Steigerung der Genüsse das vorhergehende שדה bewirkt haben, indem ausser der weit seltnern Alhenna (1, 14) unter den einheimischen Duftgewächsen des freien Feldes (vergl. Gen. 30, 14 ff.) wohl nur die Alraune als eins der vorzüglichsten genannt werden konnte, zumal sie schon ihrem Namen nach, דודאים verwandt mit דד, als Repräsentant des Liebesgenusses, hier sehr wohl an ihrem Platze war. Denn da hier der Duft der דודאים hervorgehoben wird, so kann doch offenbar bei diesem Worte nicht an Körbe, etwa an Körbe mit Früchten (Magnus, Hahn), welches letztere, wie Jer. 24, 1, durch einen Beisatz bezeichnet sein müsste, gedacht werden, sondern nach allen alten Version. hier und in Gen. 30, 14 an die *μῆλα μανδραγόρων*, mandragora vernalis oder atropa mandragora, die Alraune, ein in Palästina und noch mehr in Galiläa (Hasselq. S. 184, v. Schubert III. 117) häufiges Feldgewächs aus dem Geschlechte der Belladonna, mit kleinen weissgrünlichen Blumen, aus denen im Mai, also zur Zeit der Weizenernte, gelbe, stark und angenehm riechende Aepfelchen (Diosc. 4, 76 *εὐώδη μετὰ βάρους τινός*) in der Grösse einer Muskatnuss werden, die eben darum hier gemeint sein müssen, indem die Wurzeln, Blätter und Blüthen übel riechen (vergl. Tuch zu Gen. S. 447). Diese Aepfelchen (nach Pater Müller, Reise ins gel. Land) galten im Alterthum (Cels. hierob. T. I. p. 1—21), wie auch im Mittelalter (Grässe, Beitr. z. Lit. u. Sage des Mittelalt. 1850), und selbst noch in neuerer Zeit bei den Morgenländern als Mittel gegen Unfruchtbarkeit; daher auch der hebr. Name דודי, im Plur. mit der aram. Endung אים—, und der griechische *Κιρκαία* (Diosc. l. l.) und *Ἀφροδίτη μανδραγορῖτις* bei Hesych. und Phavor., sowie der arabische „Satansäpfel"; welche Meinung wahrscheinlich darin ihren Grund hatte, dass es zwei Arten gab, deren eine man als das Männchen, die andere als

das Weibchen ansah, indem man bei ihnen eine Aehnlichkeit beider Geschlechtstheile zu finden meinte, und daher die Pflanze auch ἀνθρωπόμορφον nannte (s. Winer, bibl. Realw., Rosenmüller, bibl.-exeg. Repert. II. S. 45 und die Erklärer zu Gen. 1. l. und zu unsrer Stelle). — Ueber unsern Thüren]. Der Plural steht absichtlich, weil das Haus mehrere Thüren hatte; doch stehen die Thüren nicht überhaupt für das Haus (Hengstenberg), sondern bezeichnen näher den Ort, wo solches Obst aufbewahrt zu werden pflegte, nämlich nicht sowohl zwischen Thür und Dach im Hausöhre (Hitzig), sondern auf den Thürsimsen, wie auch bei uns zu Lande zu sehen ist, wobei natürlich noch nicht an einen Aufbewahrungsort für Alles und Jedes zu denken. Daher sind auch die andern Uebersetzungen des עַל, wie vor (Luther, Ammon), innerhalb (Magnus), bei (Coccej., Moldenh. u. A.), neben (Golz), an (Hahn) unzutreffend. Ueber unsern Thüren sagt Sulamit, wie 2, 9 unsre Wand, 2, 18 unser Weinberg, indem sie die ihrer Familie gehörige Wohnung meint, nicht aber die ihr und dem Geliebten gemeinschaftliche (Hölem.), indem sie ja hier ihre ländliche Heimath der städtischen des Salomo entgegenstellt. In Bezug auf die Construction dieses Satzes ist es zunächst offenbar falsch, ihn so in zwei Sätze zu theilen: „Ueber unsrer Thür sind allerlei neue Früchte, auch alte bewahrt ich dir;“ denn כָּל־מְגָדִים bezeichnet offenbar die Gesammtheit der Früchte, welche eben aus alten und neuen bestehen (vergl. die καινὰ καὶ παλαιὰ Matth. 13, 52, Lev. 25, 22; 26, 10), wie denn auch die Masorethen diese Zusammengehörigkeit durch das Atnach andeuten. Aus demselben Grunde kann man auch nicht mit Magnus, Del., Meier so abtheilen: „über unsrer Thür ist allerlei Obst; neues und altes spart' ich für dich.“ Dies fühlend theilt Hengstenberg so ab: „über unsern Thüren sind alle edeln Früchte, neue und auch alte; mein Geliebter, dir bewahrt' ich sie,“ wobei er aber nicht blos im ersten Satze „sind“ suppliren muss, sondern auch im zweiten das Object aus dem ersten Satze, während Hitzig ebenfalls im ersten Satze „ist“ oder „sind“ supplirt, vor צָפַנְתִּי aber אֲשֶׁר als Object, welches er aber nur auf יְשָׁנִים, nicht zugleich auf חֲדָשִׁים bezieht, obgleich Sulamit dem Geliebten ja doch auch alte Früchte, etwa im Frühling nachgereifte Winterfeigen (vergl. 2, 13, Mich. 7, 1. 2) oder getrocknete (vergl. 2, 5 die Traubenkuchen) aufgehoben haben kann. Aber weit natürlicher als dieses Suppliren der Copula und des Objects ist es, mit den drei älteren Version., sowie mit Ewald und Umbreit nur einen Satz anzunehmen, dessen gemeinschaftliches Verb. צָפַנְתִּי ist. Solche lange Sätze, in denen das regierende Verb. erst am Ende steht, sind namentlich dann nicht ohne Beispiel, wenn sich in der Mitte erklärende Zusätze, wie hier „neues und altes“ finden (vergl. 1, 9; 5, 7c, Richt. 5, 14. 21 u. ö.), und das Voranstehen der Worte „über unsrer Thür“ hat seinen Grund darin, dass es den Gegensatz zu dem vorhergenannten Felde, wo die Liebesäpfel duften, hervorheben soll. Feld und Haus stehen hier, wie Vers 12 Feld und Dorf, neben einander als verschiedener Aufenthaltsort, deren jeder seine besondern Annehmlichkeiten bietet.

c. 8. Vers 1. Dem vorhergehenden Wunsche fügt sie noch einen zweiten hinzu, dessen Erfüllung, wenn sie möglich wäre, ihr und ihm Vortheil bringen würde. Stünde er nämlich zu ihr in einem solchen Verhältniss, wie ein leiblicher Bruder, so würde sie ihn überall, ohne verspottet zu werden, auch vor den Augen der Welt, küssen und ihn in ihrer Mutter Hause mit ihrem Granatenmost und Würzwein bewirthen können. Sie sagt das natürlich nicht, als könne sie hoffen, dass er zu ihr in ein solches inniges und dabei alles Misstrauen der Leute fern haltendes Verhältniss treten könne, was von einem König einmal nicht zu erwarten war, wie denn auch die Formel מי יתן gewöhnlich bei unerreichbaren (Ps. 55, 7, Ijob 29, 2; 31, 31, Ex. 16, 3, Deut. 5, 26) oder mit geringer Wahrscheinlichkeit zu erreichenden Wünschen (Richt. 9, 29, Ijob 11, 5) steht (vergl. Ewald, Lehrb. §. 319 c). Noch weniger sagt sie damit: „möchtest du doch, der du mein Bruder bist, in ein wahrhaft brüderliches Verhältniss zu mir treten" (Hengstenberg); denn כְּאָח ist nicht = אח, und wäre er schon ihr Bruder, so könnte sie ihn ja ungenirt küssen, ohne erst wünschen zu müssen, dass er in ein wahrhaft brüderliches Verhältniss zu ihr träte; sie will vielmehr sagen: lebte er mit ihr auf dem Lande, oder stünde er zu ihr in dem Verhältniss eines leiblichen Bruders, so könnte sie ihn öffentlich *) küssen, ohne den Spott der Leute zu fürchten, und ganz ungestört, so oft sie wollte, ihn in ihrer Mutter Haus führen und ihn mit dem Köstlichsten bewirthen, was sie des Anstands halber so mit dem königlichen Liebhaber nicht thun konnte. Der Sinn des Wunsches ist also der, dass sie noch ungestörter ihn liebkosen und in einer noch innigeren Gemeinschaft ihm ihre dann um so süsseren Liebkosungen gewähren möchte.

Träfe ich dich draussen]. Dies ist nicht ein Bedingungssatz ohne einführende Partik. und ohne Bezeichnung des Nachsatzes, wie Hos. 8, 12, Richt. 11, 36, in dem Sinne: träf' ich dich dann draussen, so küsste ich dich; sondern das erstere Verb. mit seinem Zusatz steht wie ein Particip als blosse Nebenbestimmung des zweiten Verb., welches das eigentliche Hauptverb ist, wie im folgenden Vers und wie 2, 3; 4, 8; 5, 6; 8, 5: „dich draussen findend küsste ich dich," und jenes Particip kann ebensogut durch „so oft als" wie durch „wenn" aufgelöst werden. — Wegen der Bedeutung des גם „auch so, gleichwohl, dennoch" s. Ewald, Lehrb. 341 a. — Das Verb. יבוזו mit Heiligstedt contemnor in dem Sinne zu übersetzen „du würdest mich nicht verachten, meine Liebkosungen nicht zurückweisen," ist schon wegen 8, 7 (vergl. Spr. 6, 30) unstatthaft, noch mehr aber, weil ja auch bisher Salomo, als königlicher Liebhaber, ihre Liebkosungen nicht zurückgewiesen hatte; und ebenso wenig ist nach יבוזו statt לִי mit einem einzigen cod., wohin es aus dem Schlusse des vorigen Verses gekommen sein mag, לָךְ zu lesen (Ewald), da die Schmach für solche Verletzung öffentlicher Sitte mehr die Frau als den Mann, am wenigsten den König,

*) בחוץ, ausser dem Hause, auf offener Strasse, wo selbst die Buhlerin den Buhler nur im Dunkel der Nacht küsst (Spr. 7, 12. 13).

getroffen haben würde. — Als Wortparallele zu Vers 1 vergleiche man übrigens Ovid. Met. IX. 555 ff.

Vers 2. Ich würde dich führen, dich bringen, für: „führend (an der Hand) würde ich dich bringen“, so dass auch hier das erstere Verb., wie im vorigen Vers, nur die Art und Weise angiebt, wie das zweite Verb., das Hauptverb, aufzufassen ist. Offenbar aber setzt dieser Vers in gleicher Weise die Vers 1 begonnene Rede fort als etwas nur Gedachtes, daher ganz ohne Grund Hölemann im ersten Vers übersetzt „ich würde dich küssen u. s. w.,“ im zweiten aber „ich werde dich leiten, dich geleiten,“ als ob hier nun Sulamit etwas als wirklich zukünftig Gedachtes sage. Die sämmtlichen Imperff. des ersten und zweiten Verses hängen vielmehr von den, nur etwas Gedachtes ausdrückenden, Worten ab „ach, wärest du mein als Bruder“ und können daher das daraus Folgende auch nur als gedacht ausdrücken. — Das Vb. תלמדני ersetzen LXX und Syr. durch Wiederholung der letzten Verszeile aus 3, 4, welche Worte aber nur dort, wo ein Liebesverhältniss (vergl. 1, 4), nicht ein geschwisterliches, obwaltet, einen passenden Platz haben. Hitzig nimmt es mit Ibn E. als 3. Pers. Fem. statt אשר תלמדני, welches Relat. er auf die Mutter bezieht, von der sich Sulamit unterweisen lassen wolle, wie sie dem Geliebten Alles recht mache. Allein das Relat. hätte hier um so weniger weggelassen werden können, da alle Vbb. vor und nachher in der 2. Person stehen, so dass um so weniger ohne das Relat. שֶׁ ein Missverständniss zu vermeiden gewesen wäre, da ja eben nicht deutlich gesagt ist, was Sulamit von der Mutter lernen solle. Somit bleibt nur übrig, das Vb. als 2. Person zu nehmen, wie es einige Griechen der Hexapl., die Vulg., Ambros., Targ. und Ja. thun. Doch ist es dem Rhythmus entgegen, nach der Accentuat. das Verb. noch zum ersten Satze zu ziehen. Dabei bleibt es ungewiss, ob es in näherer Beziehung zu den folgenden Worten steht oder nicht. Wenn Meier übersetzt: „du lehrtest mich, wie ich dich tränken sollte mit meinem Würzweine und Granatenmost,“ so klingt es freilich sonderbar, dass Sulamit solch eine Beschäftigung erst von Salomo lernen soll, und wiederum zu unbestimmt ist die Auffassung von Ewald und Heiligstedt „aus deinem Munde will ich erfahren, was dir lieb und angenehm ist.“ Steht das Vb. תל״ wirklich mit den folgenden Worten in näherer Beziehung, so müsste wenigstens der Sinn sein: „du würdest mir dein Verlangen (nämlich nach meinem Würzwein und Granatenmost d. i. nach meinen Liebkosungen) kund thun (vergl. 7, 9. 10; 4, 6. 16), und ich würde dann dies Verlangen auf das Vollkommenste erfüllen.“ Diese Auffassung empfiehlt sich allerdings dadurch, dass dann jenes Vb. seine nähere Beziehung zum Inhalte der ganzen Strophe und mit ihr zu 7, 9. 10 hat. Steht es aber ohne alle Beziehung zu den folgenden Worten, so bleibt es das Einfachste, hier ebenso eine Anspielung auf die bekannte Weisheit Salomos anzunehmen, die zur Darstellung eines Salomonischen Liebesverhältnisses dienen sollte, wie 1, 3 eine solche auf dessen Ruhm. — Das Vb. אַשְׁקְךָ scheint allerdings geflissentlich auf das אֶשָּׁקְךָ 1, 2, wo auch das Kosen mit Wein verglichen wird, anzuspielen (Hitzig, oder

wenigstens wegen seiner Aehnlichkeit mit letzterem Vb. gewählt zu sein, indem jedenfalls hier das Tränken mit Würzwein und Granatenmost als Bild der süssesten Liebkosungen dienen sollte, somit also Worte und Gedanken sich berührten. Auch ist es wahrscheinlich, dass יֵין punktirt ist, um vor dem Milel רֶקַח ein Gleiches herzustellen (Hitzig). Die Aufgebung des stat. constr. ist wie bei אֵלִם צָמֶר II. Kön. 3, 4, יֵין תַּרְעֵלָה Ps. 65, 5 u. a. m. (Ewald, Lehrb. §. 287 h.) zu erklären, wogegen auch nicht der Artik. vor רקח spricht, indem dieser den Würzwein als einen bestimmten, nämlich entweder als den 7, 3 gemeinten, oder als den Würzwein *κατ' ἐξοχήν*, wie 7, 10 יין הטוב, der lieblichste Wein, bezeichnet, wie auch der Granatenmost durch das Suffix. bei רמני als ein solcher bestimmter bezeichnet wird. Dieses ־ִי in רמני kann nämlich nicht die verkürzte Pluralendung, wie sie in Pausa (II. Sam. 22, 44, Dp. 3, 14) und ausserhalb derselben (Ps. 45, 9; 144, 2) vorkommt (vergl. Ewald, Lehrb. §. 177 a.), und wofür mehrere Codd. geradezu רִמֹּנִים lesen, sein, indem dem durch den Artik. näher bestimmten Würzwein auch der Granatenmost als ein bestimmter zur Seite stehen muss, sondern das Suffix. Doch nicht so, dass es heisse: „Granatenmost, den ich bereitet“, sondern: „Most von meinem Granatenbaum“ d. i. nicht von dem ihr vorbehaltenen, sondern bildlich von dem zu ihren eigenen Erzeugnissen, wobei sie selbst als Garten, der Granatbäume trägt, wie 4, 14 gedacht wird, gehörigen Granatenbaum, wobei sie eben, wie bei dem Würzwein, an ihre Liebkosungen denkt und auf 7, 9. 10 anspielt. In Bezug auf den Würzwein ist zu bemerken, was Plin. H. N. 14, 15 sagt: Lautissima apud priscos vina erant myrrhae odore condita, ut apparet in Plauti fabula quae Persa inscribitur, quanquam in ea et calamum addi jubet. Ideo quidem aromatite delectatos maxime credunt. In Bezug auf den Granatenmost aber sagt Plin. 14, 16 (19): Vinum fit — e punicis, quod rhoiden vocant (vergl. Winer, Realwb. s. v. Wein). Uebrigens ist wohl zu beachten, dass Sulamit in der ländlichen Wohnung dem Geliebten Obst im natürlichen Zustande geben will, in ihrer Mutter Hause aber Würzwein und Granatenmost. Dies hängt eben damit zusammen, dass man im ländlichen Hause die Erzeugnisse des Weinbergs in natura, im städtischen aber nur die künstlich zubereiteten, für die Dauer berechneten Erzeugnisse des Weinbergs aufhob.

Vers 3. Dieser Vers ist wörtlich aus 2, 6 wiederholt, nur dass hier das ל vor ראשי fehlt, wie Vers 5 תחת für לתחת (vergl. Ex. 24, 4; 32, 9). Ueberhaupt ändert unser Dichter gern wenigstens eine Kleinigkeit bei wiederholten Sätzen ab, s. 2, 16 und 6, 3; 4, 5 und 7, 4; 2, 17 und 8, 14; 2, 7; 3, 5 und 8, 4; 1, 15 und 4, 1 (vergl. Ps. 49,

---

*) Bei den Substantiv-Verbindungen יין הרקח, Wein der Würze, wie 7, 10 יין הטוב, Wein der Lieblichkeit, bezieht sich der Artik. ebenso auf die ganze Wortverbindung „der Würzwein, der lieblichste Wein“, wie bei der Verbindung mit Adjectiven (Ewald, Lehrb. §. 287 a.). Mit Hölemann יין הרקח hier als eine Concision zu erklären, so dass vor הרקח ein nochmaliges יין (Wein, und zwar steigernd Würzwein) zu suppliren sei, ist daher unnöthig und an sich hart.

13 und 21). — Dieser und der folgende Vers stehen übrigens nicht so ohne Zusammenhang mit dem Vorherigen als blosse Schlussformel da, wie Hitzig u. A. meinen. Vielmehr ist der Zusammenhang ähnlich wie in 2, 3—7. Wie nämlich daselbst Sulamit bei dem Gedanken an die Frucht des Apfelbaums, der ihrem Gaumen süss ist, und an das Weinhaus, wohin der Geliebte sie führt, nun krank vor Liebessehnsucht nach solchen Aepfeln und nach Traubenkuchen (2, 5), genauer dann (2, 6) nach des Geliebten Umarmung verlangt, so erwacht auch hier 8, 3, nachdem sie 7, 12—8, 2 unter den angegebenen Bedingungen dem Geliebten die 7, 9. 10 gewünschten Genüsse in noch vollkommnerem Grade verheissen, weil bei der Liebe die Seligkeit des Gebens und Nehmens eng verbunden ist, die Sehnsucht nach seiner Umarmung, woran sich dann sehr natürlich auch 8, 4, wie 2, 7 die Beschwörungsformel zur Abwehr aller Zeugen knüpft. Man kann nur dann diesen Zusammenhang übersehen, wenn man annimmt, dass Sulamit den Geliebten 7, 13 auf eine spätere Erfüllung seines 7, 9. 10 ausgesprochenen Verlangens vertröste, da sie doch schon 7, 10. 11 dasselbe als mit ihren eignen Wünschen zusammentreffend erklärt, worauf sie nun in 8, 3. 4 nach dem Zwischengedanken in 7, 12—8, 2 (wie sie unter gewissen Bedingungen sein Verlangen noch vollkommner erfüllen könnte) zurückkommt.

In Vers 4 sind etwas mehr, aber nicht wesentliche Veränderungen von 2, 7; 3, 5 angebracht, indem statt des bei abwehrenden Beschwörungen häufigern אִם das verbietende מַה (s. zu 5, 8; 7, 1; Ewald, Lehrb. §. 315 b.) gesetzt, die Gazellen und Hindinnen der Flur weggelassen, und die Worte עַד שֶׁתֶּחְפָּץ hier durch Metheg verbunden sind. Da durch letztere Verbindung eine rhythmische Verkürzung beider Wörter zu einem eintritt, so ist es wahrscheinlich, dass sowohl diese Verbindung als die Weglassung der Gazellen und Hindinnen nur rhythmische Gründe hatte, indem der Dichter hier nur einen zweizeiligen Vers bilden wollte. — Der Gewohnheit des Dichters, mit einem solchen Kehrvers einen Gesang zu schliessen (s. Einl. §. 1), ganz zuwider ist es, wenn Hufnagel mit diesem Vers schon den folgenden Gesang beginnen lässt, um den Inhalt desselben als Traum einzuleiten.

VI. Gesang.

Das Gedicht eilt seinem Ende zu und hier soll namentlich der Hauptgedanke desselben sich aussprechen; darum wird zunächst nur in flüchtigen Umrissen die Situation der sprechenden Hauptpersonen gezeichnet; nur wenige Worte machen darauf aufmerksam, woher sie so eben kommen, wie sie erscheinen und was dem vorausgegangen. Dafür tritt nun die Tendenz des ganzen Gedichts in Sentenz und Parabel um so mehr hervor, bis auch dieser Gesang, wie die übrigen, mit einem Wort sehnsuchtsvoller Hingebung an den Geliebten schliesst.

Die Liebenden kommen eben 8, 5ᵃ von der Trift heran, d. i. (s. zu 3, 6) vom Triftweg oder Weideplatz für die königlichen Heerden, der

zwischen dem Zion und den königlichen Gärten zu suchen ist, und die, welche durch ihre Frage auf die Ankommenden aufmerksam machen, sind dieselben wie 3, 6; 6, 10, nämlich Hof- und Palastleute des Königs. In einem anderen Sinne dürfen wir die Worte in 8, 5ª nicht nehmen*), wenn wir anders auf die Gewohnheit des Dichters achten wollen, durch gleiche Worte immer Gleiches auszudrücken, und so dürfen wir darum auch nicht an die Ankunft der Sulamit in ihrer Heimath mit ihrem Hirten denken, sondern wie 3, 6 nur an ihre Ankunft am königlichen Palast, und zwar diesmal in Begleitung Salomos (vergl. Vers 11), womit auch ausser dem עלה die Bezeichnung „gestützt auf ihren Freund" um so mehr passt, da von den königlichen Gärten aus der Weg nach dem Zion ein aufsteigender war. Und auf diese Localität weist auch der Zusammenhang hin, wenn anders dieser Gesang mit dem vorigen zusammenhängt, was eben darum um so wahrscheinlicher ist, weil sonst gewiss die Bezeichnung der Localität im VI. Gesange deutlicher gewesen wäre, und weil jedenfalls die Aufeinanderfolge der Situationen im I. und IV. Gesange und wiederum im V. und VI. der im II. und III. nachgebildet ist; s. Einl. §. 5. Die Liebenden kommen also daher, wo sie zuletzt gewesen waren, d. i. nach 6, 1. 2 (vergl. noch die Aehnlichkeit zwischen 7, 12—8, 4 und 2, 3—7) aus den königlichen Gärten oder der Nähe derselben. Hier muss nun auch der Apfelbaum gesucht werden, unter dem Salomos Mutter**) diesen geboren hat. Bathseba aber kann sehr wohl den Salomo unter dem Schatten eines Apfelbaumes in den königlichen Gärten, woran in jener Zeit schwerlich Jemand Anstoss genommen haben würde, oder auch in einem von einem Apfelbaum beschatteten Gartenhause (vergl. Thenius zu II. Kön. 21, 18) geboren haben; denn II. Sam. 11, 27 fordert nicht gerade einen steten Aufenthalt der Bathseba in unmittelbarer Nähe Davids in dessen Palast (vergl. II. Sam. 12, 24, I. Kön. 1, 13. 15. 28), bei dem ihr nicht auch ein temporärer Aufenthalt in den königlichen Gärten, namentlich zum Zweck ihrer Entbindung gestattet gewesen wäre, und selbst das Haus des Urias, das nach II. Sam. 11, 2 wahrscheinlich am Abhang des Zion

---

*) Ohne alle Andeutung des Dichters lassen auch hier Umbreit und Meier den Dichter selbst jene Frage aufwerfen, legt sie Ewald Hirten, Böttcher und Hitzig Landleuten in den Mund, und Hölemann lässt sie vom Frauenchor aussprechen, der aber in diesem Gesange gar nicht vorkommen kann, da Sulamit gleich von Anfang an mit Salomo vereint erscheint; s. dagegen 1, 5 (vergl. 1, 9), 5, 8 (vergl. 6, 11; 7, 2).

**) Der masoreth. Punctation entgegen legen zwar der Syr. und mehrere ältere und neuere Ausleger die letzten 3 Zeilen von Vers 5 dem Salomo in den Mund, so dass dann an Sulamits Geburtsstätte zu denken wäre, und zu gleichem Zwecke lässt Böttcher Vers 5ᶜ den Bräutigam, 5ᵈ·ᵉ die Mutter der Braut, Rocke aber 5ᶜ die Braut und 5ᵈ·ᵉ den Bräutigam sprechen; allein da Vers 6—10 offenbar Sulamit spricht, und zwar ohne dass vor Vers 10 eine nähere Andeutung davon gemacht wird, so hätte, wenn zwischen Vers 5ᵇ oder 5ᶜ und Vers 6 eine andere Person als Sulamit spräche, dieser Wechsel nothwendig angedeutet werden müssen, um Verwirrung zu verhüten. Hitzigs Gründe dafür, dass Vers 5ᶜ⁻ᵉ der Geliebte spreche, sind ohne Gewicht.

lag und nach dessen Tode wohl auf seine Gattin überging, könnte gemeint sein. — Diese Localitätsandeutung passt nun aber auch sehr gut als Folie zu der Rede der Sulamit. Die so wortreiche Hindeutung auf die Geburtsstätte Salomos steht eben in directem Gegensatz zu dem Haus der Mutter Sulamits. Diese hat noch 7, 12—8, 2 es als einen, wenn auch hoffnungslosen, doch ihrem Herzen sehr theuern Wunsch ausgesprochen, dass Salomo mit ihr bleibend in ihrer Mutter Haus ihrer Liebe geniessen möge. Auch diesen Wunsch hat nun ihre Liebe überwunden, und indem sie jetzt sagt, nicht in ihrem, sondern in Salomos Heimathsbereich habe sie ihn geweckt, so will sie damit eben andeuten, dass sie, auf jenen Wunsch verzichtend, sich ihm nun ganz zum bleibenden Besitz hingegeben habe. Dies Wecken an Salomos Heimathsstätte, was ein Ruhen bei und mit ihm nach 8, 3. 4 (vergl. 2, 6. 7) voraussetzt, sowie das Stützen auf seinen Arm, leitet so passend als Symbol völliger Hingebung ihre eigentliche Rede ein, worin sie nun auch von ihm fordert, dass er sie stets wie das theuerste Kleinod halte. Diese Forderung begründet sie theils durch Hinweisung auf das Wesen wahrer Liebe, welche unwiderstehlich das Herz einnehme und sich nicht wieder austilgen lasse, und solch eine Liebe müsse seine Liebe zu ihr sein, weil sie durch ihre Schönheit und Anmuth, nicht durch andere Mittel, seine Neigung erworben, theils durch ihre völlige Hingebung an ihn, indem er von ihr nicht, wie von seinem Weinberg in Baal Hamon, den kleineren Theil des Genusses für sich haben sollte, während die Hüter desselben den fünffachen Genuss davon hätten; vielmehr sollte er der Nutzniesser ihres Weinbergs, d. i. ihrer persönlichen Reize sein, während sie diesen Weinberg für ihn hüten wolle. Und auf diese ihre Hüterfunction anspielend, fordert er sie nun auch als Hüterin des ihm zu bewahrenden Weinbergs, wie 2, 14, auf, in gleicher Weise ihm ein Liedchen zu singen, worauf sie auch in einem, seinem Inhalte nach mit 2, 17 ganz gleichen Liedchen antwortet, dessen einladender Sinn ihm wohl verständlich ist, vergl. 4, 6.

So aufgefasst steht Alles im besten Zusammenhange und in der innigsten Beziehung zu einander, während man meistens in diesem Gesange nur eine lose Zerbröcklung gefunden hat, indem Magnus Vers 8—10, Döpke Vers 8—12 für ein besonderes Liedchen, Umbreit Vers 8—14 für einen zwiefachen Anhang ansieht, und zwar Vers 8 12 unter dem Titel „die altklugen Brüder und die spöttisch naive Schwester" oder „Jeder hüte sein Eigenthum selbst", und Vers 13. 14 unter dem Titel: „der verunglückte Besuch auf dem Lande", indess Delitzsch diesen Gesang in 2 andere unabhängige Stücke (8, 5—7^{b} und 7^{c}—14), Hitzig in 4 solche Gruppen (Vers 5—7; 8—10; 11 und 12; 13 und 14) theilt. Auch fällt bei dieser Auffassung jeder Grund hinweg, in Vers 8. 9 die Brüder der Sulamit mit Velthusen, Rocke u. A. auf irgend eine Weise einzumischen, wozu ohnedies nicht die geringste Andeutung in den Worten liegt; s. zu Vers 8. 9.

Zu den übrigen Gesängen steht auch dieser letzte in mancherlei Beziehung. Die Frage 8, 5 deutet auf die Gleichheit der Localität, der

Fragenden und des Gegenstandes der Frage wie in 3, 6 (6, 10) hin. Das Wecken unter dem Apfelbaume deutet auf 8, 3. 4 (vergl. 6, 1. 2) zurück; die Parabel in Vers 11. 12 ist bildliche Einkleidung des Gedankens in 2, 16; 6, 3; 7, 11; die Brüste sind auch Vers 10 Sinnbild des höchsten Liebreizes wie 4, 5. 6; 7, 8. 9, und das Wohlgefallen, welches sie dadurch erregt, wird auch Vers 10 wie 6, 4 (vergl. 4, 4) mit dem Eindruck verglichen, den eine stattliche Festung macht. Endlich erinnern die Worte כרמי שלי an die gleichen in 1, 6, und Vers 13. 14 an 2, 14—17.

Vers 5. Schon frühzeitig scheint man sich an das „gestützt auf ihren Freund" gestossen und statt des Wortes מתרפקת an andere Worte gedacht zu haben. Daher bei LXX *λελευκανθισμένη* (מתבררת), wahrscheinlich mit Rückblick auf die Rauchsäulen in 3, 6, und deliciis affluens (מתפנקת) vor innixa bei der Vulg., während doch die gewöhnliche Lesart ganz passend erscheint, um die Situation und Stimmung einzuleiten, in der nachher Sulamit spricht. Theils deutet es nämlich darauf hin, wie bei dem von den königlichen Gärten zum Zion aufsteigenden Wege die schwächere Jungfrau der Unterstützung des Geliebten bedarf, theils wie sie liebend sich ganz ihm hingiebt, was dann ganz mit dem Inhalt ihrer nachherigen Rede harmonirt (vergl. 4, 6. 10 ff. mit 3, 6). — Ohne hinreichenden Grund übersetzt Hölemann das Wort עוררתיך „unter den Apfelbaum her habe ich dich gereizet", d. i. gerufen (vergl. Jes. 45, 13, Ijob 3, 8, Plaut. Rud. 1, 5. 18, vox me precantum huc foras excitavit); allein nichts berechtigt uns, jenes Vb. hier in einem anderen Sinne als 2, 7; 3, 5 und namentlich in der nahen Stelle 8, 4 zu nehmen, sowie auch das שמה nur für die folgenden Vbb. die Richtung angiebt. Ebensowenig aber, als in den anderen Stellen, kann dies Vb. hier von der Erregung des Liebesaffects (Ewald, Döpke, Heiligstedt, Delitzsch, Hengstenberg, Meier) verstanden werden, da namentlich der Apfelbaum mit seinem Schatten (2, 3) an ein dem Wecken vorausgegangenes Ruhen denken lässt; wohl aber wird Alles von selbst verständlich, wenn man in genauem Zusammenhange mit dem vorigen Gesange das Wecken von Seiten des Geliebten sich da denkt, wo Andern das Wecken der Liebe, bevor es ihr selbst, d. i. Einem der Liebenden, gefalle, verboten worden war, nämlich nach 8, 4 (vergl. 6, 2) in den königlichen Gärten, welche hier durch den Apfelbaum repräsentirt werden. — Das Vb. חִבְּלָתְךָ übersetzt Meier, auf die Bedeutung des Kal „pfänden" fussend: daselbst verlobte dich deine Mutter, in welchem Falle aber לי nicht fehlen dürfte, שמה aber = שם wäre, was nicht zu erweisen ist. Auch widerspricht sowohl die eigentliche Bedeutung des שמה als auch der gewöhnliche Gebrauch des Vb. חבל (selbst Ps. 7, 15) der Uebersetzung Hitzigs: „dort empfing dich die Mütter" (vergl. Ibn E.), noch mehr dem *διεφθάρη* des Aq. und dem ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua der Vulg., welche beiden Uebersetzungen in Verbindung mit dem Apfelbaum aus der Annahme einer Anspielung auf den Sündenfall Evas entsprungen zu sein scheinen (Hölemann). Vielmehr ist bei der Bedeutung „kreisen", wie Ps. 7, 15, wo es ebenfalls mit ילד

verbunden steht*), stehen zu bleiben (vergl. חֲבָלִים, ὠδῖνες), sowie auch שָׁמָּה seine eigentliche Richtung behält, indem sowohl das erste חִבְּלַתְךָ als das 2. חִבְּלָה per asynd. als Nebenverb. mit dem Hauptverb. יְלָדַתְךָ eng verbunden ist, so dass die Richtung des שמה nicht vom Vb. חבל, sondern vom Hauptverb. abhängt (vergl. ἐγεννήθη εἰς τὸν κόσμον, Joh. 16, 21, s. zu 4, 8). Daher: „wohin sie kreisend dich geboren.“**) Die Vbb. חבל und ילד zusammen bezeichnen die Mutter Salomos ebenso durch ein doppeltes Prädicat, wie die Mutter der Sulamit durch הוֹרָה 3, 4 und יוֹלַדְתּ 6, 9.

Vers 6. Dass Sulamit hier rede, verräth sich schon durch den Vergleich mit dem חותם, dessen sie sich bedient und der nicht wohl anders als einem Mann gegenüber passen kann. Bei der Deutung dieses Vergleiches kommt es aber auf die Bestimmung der richtigen Bedeutung theils des חותם, theils des Ausdrucks שִׂימֵנִי כ״ עַל an. Zunächst nehmen Mehrere חותם als Siegelabdruck und übersetzen: „drücke mich wie ein Siegel auf dein Herz — auf deinen Arm“ und zwar entweder in dem Sinne, als ob der Geliebte sein Herz mit Sulamit selbst, als einem Siegelabdruck, versiegeln solle, damit seine Liebe zu ihr nicht entweiche (Herder, Döpke), wobei aber das Siegel auf dem Arm müssig sein würde, oder in dem Sinne, dass Salomo sie so fest und innig an seine Brust und in seine Arme schliessen solle, wie sich ein Siegelabdruck andrückt, wobei aber die so bedeutungsvolle Sentenz, womit Sulamit gleich darauf ihre Bitte begründet, alles Gewicht verliert, wenn sich dieses Auf- und Andrücken nach Hitzig nur auf einzelne Liebkosungen und Umarmungen beziehen soll. Aber auch, wenn man mit Hölemann dieses Bild so versteht, dass der Geliebte die Braut wie ein lebendiges Hautrelief dem Herzen und Arme aufprägen solle, was nur in unauflöslicher Umarmung (sic?) möglich sei und wobei der Vergleichungspunct in der unzertrennlichsten und zugleich in geweihter (sic?) Einigung liege, bleibt doch immer die, auch die obigen Erklärungen drückende Schwierigkeit, dass doch Niemand einen Siegelabdruck auf Herz und Arm pressen wird, und dass das, was überhaupt nicht geschieht, auch nicht zum Vergleich dienen kann. Auch steht diesen Deutungen der Artikel in חותם entgegen, der schwerlich nur der hebräischen Vergleichungsweise, nach welcher das, woran etwas erläutert wird, füglich als bekannt vorausgesetzt werde, angehört, wie Hölemann meint, was wenigstens nur von besondern Gegenständen (wie ככרמל 7, 6, vergl. 7, 5), nicht von Gattungsbegriffen und solchen Dingen, die in einer Mehrzahl vorkommen können, gelten kann. Diesen Schwierigkeiten weicht man aus, wenn man mit Ammon, Ewald, Heiligstedt, Hengstenberg, Böttcher, Delitzsch, Meier u. A. חותם als Petschaft oder Siegelring nimmt. Das Petschaft nämlich pflegten die Morgenländer als Ring an einer Schnur

*) Dem יְחַבֵּל im ersten Satze daselbst entsprechen im zweiten Satze die beiden Vbb. הָרָה וְיָלַד.

**) Daher braucht auch nicht mit den 3 alten Ueberss. יְלָדַתְּךָ gelesen oder vor יְלָדַתְךָ das rel. שֶׁ supplirt zu werden.

auf der Brust (Gen. 38, 18) oder an der Hand (Jer. 22, 24) zu tragen, und da dasselbe gewöhnlich nicht nur von kostbarem Stoff war, sondern auch statt der Namensunterschrift diente (Plin. H. N. 33, 1), so wurde es theils als ein theurer Besitz gehalten, dessen man sich nicht entäussern mochte (Hagg. 2, 24) und das daher auch als zuverlässiges Pfand galt (Gen. 38, 18), theils als Symbol der vertrauensvoll übertragenen Macht (Gen. 41, 42, Esth. 3, 10; 8, 2), womit Könige namentlich ihre Vertrautesten beehrten. Der Vergleichungspunkt bei dieser Deutung ist daher die Hochschätzung und Unzertrennlichkeit, in dem Sinne: „nun bewahre mich auch als das theuerste Kleinod" (Ewald u. A.). Der Vergleich ist so allerdings ganz passend, nur fasst man ihn insofern ungenau auf, als man, an einen Fingerring denkend, den Arm für die Hand nimmt, während doch bei dem eigentlichen Fingerring immer יָד (Gen. 41, 42, Esth. 3, 10) zu näherer Bezeichnung, nirgends aber זרוע ohne Weiteres für die Hand steht (auch nicht Jes. 17, 5). Darum haben auch Golz und Hahn hier an das hohepriesterliche Brust- und Achsel-Schild gedacht, wobei der Vergleichungspunkt dann in dem „Vergissmeinnicht" liegen würde (Ex. 28, 12. 29); allein theils würde auch hierbei זרוע ungenau für כָּתֵף stehen (vergl. Ex. 28, 12; 39, 7), theils dürfte wohl schwerlich von einem Hebräer ein so heiliger Priesterschmuck zum Vergleich mit einer Geliebten gewählt worden sein. Weit näher liegt es vielmehr, hier theils an das auf der Brust hängende Petschaft, theils an ein einem Siegelringe ähnliches Armband mit Gravüren zu denken. חותם ist nämlich nicht immer speciell ein wirkliches Petschaft oder ein Siegelring, sondern auch überhaupt eine mit einer Gravüre versehene gefasste Gemme oder Platte, ein מַעֲשֵׂה חָרָשׁ (Ex. 28, 11. 21), wie denn auch Ez. 28, 12 mit Anspielung auf das hohepriesterliche Brustschild der König von Tyrus ein חותם תכנית genannt wird. Solche Gravirungen und plastische Arbeiten wurden aber im Alterthum, namentlich bei den Aegyptern, nicht blos auf Finger-, sondern auch auf Arm-Ringen getragen, und diese waren bei den höhern Ständen meist aus Gold oder Silber, seltner aus Elfenbein, Bronze oder Eisen und zeigten vertieft oder erhaben die Namenszüge von Gottheiten und berühmten oder verehrten Menschen oder die Gestalt von heiligen Thieren und Blumen (s. Feuillet. zur Leipz. allgem. Modeztg. 1855. No. 46). Daher hat auch hier das חותם als petschaftähnliche Gravirung, als gravirtes Armband, sein gutes Recht, um so mehr, da bei den Hebräern auch vornehme Männer einen Armschmuck trugen (II. Sam. 1, 10, vergl. Num. 31, 50, s. Winer, Realw. s. v. Armgeschmeide). Ja es scheint fast, als ob auch diese Armringe als Petschaft gedient hätten, da ein solcher Armschmuck bei Saul II. Sam. 1. 1. neben der Krone als Abzeichen der königlichen Würde genannt wird; jedenfalls aber hatten diese Gravirungen des Armbandes immer einen dem Träger desselben besonders wichtigen Inhalt, wie bei dem auf der Brust getragenen Petschaft, daher beides als Bild eines überaus theuern Besitzes, von dem man sich nicht trennen mag, gelten konnte. Hierbei ist nun aber das כְּ bei שִׂימֵנִי um so weniger zu übersehen, da das Object dieses Vb.

nicht eine Sache, sondern eine Person ist, daher ist das Vb. שִׂים auch nicht wie Ex. 28, 12; 39, 7 im eigentlichen Sinne zu nehmen, sondern wie Zach. 10, 3 (vergl. Gen. 32, 13, I. Kön. 19, 2): „halte mich oder behandle mich wie das Siegel (den gravirten Schmuck) an Brust und Arm," d. i. lass mich dir als ein Besitz gelten, der dir über Alles theuer und von dir unzertrennlich ist. Dabei kommt zugleich der Artikel in חותם zu seinem Rechte, weil Sulamit nicht im Allgemeinen ein Petschaft, sondern des Königs Brust- und Armgemme zum Vergleiche wählt. Auch hängt in diesem Sinne ihre Bitte genau mit ihrem in Vers 5 erwähnten Thun zusammen. Denn wie sie dadurch, dass sie auf seinen Arm sich stützt und ihn an seiner Geburts- und Heimathsstätte geweckt hat, ihre völlige Hingebung an ihn angedeutet hat, so kann sie auch nun von ihm verlangen, dass er ihren Besitz zu schätzen wisse und hoch halte. Dass sie das erwarten könne, sagt sie nun in den folgenden mittelst des כִּי als Begründung eingeleiteten Worten. — Die Adjectt. עַזָּה und קָשָׁה stehen auch Gen. 49, 7 neben einander, und zwar um den leidenschaftlichen Zorn und Feuereifer (אַף und עֶבְרָה) des Simeon und Levi als einen solchen zu bezeichnen, der zu stark und unüberwindlich war, als dass er sich hätte zurückdrängen lassen, und da wahrscheinlich unser Dichter diese Stelle im Sinne hatte, so wollte er wohl auch hier עַזָּה von der Alles besiegenden Mächtigkeit, קָשָׁה (eigentlich hart, allen Eindrücken widerstehend) von der Festigkeit der Liebe verstanden wissen, die jeden Versuch, sie zurückzudrängen, sie wieder auszutilgen, vereitelt. Dafür sprechen auch die Vergleiche; denn der Tod überwindet Alles und die Unterwelt lässt sich nicht besiegen (vergl. Ijob 7, 9, Weish. Sal. 2, 1, Matth. 16, 18, 1. Cor. 15, 55). Nicht aber liegt in diesem Vergleiche der Sinn: „ich liebe dich mit leidenschaftlicher Heftigkeit gleich der Unersättlichkeit des Todes" (Hitzig), wie denn auch der Mangel des Artikels vor אהבה nicht an eine bestimmte, Sulamits, Liebe denken lässt, sondern an Liebe überhaupt. Die mächtig siegende und nicht zu vertilgende Kraft der Liebe liegt aber auch in dem folgenden Vergleich, wo sie eine Gluth genannt und zwar diese ihre Gluth mit Feuergluthen wegen ihrer Stärke und Heftigkeit, und mit einer Flamme Jehovas, dem Blitz, verglichen wird, weil eine solche nach dem Glauben der alten Welt unauslöschlich war, was hier auch die grossen Wasser andeuten, welche sie nicht auszulöschen und wegzuschwemmen vermögen. Sulamit erwartet also darum von Salomo, von ihm wie ein theures Kleinod, und zwar für immer, hoch gehalten zu werden, weil es im Wesen der Liebe liege, dass sie mächtig wie der Tod oder wie Feuergluthen das Herz ergreife und wie die Unterwelt oder eine Flamme Jehovas sich in dem einmal ergriffenen Herzen nicht wieder austilgen lasse. Gewiss ist, dass Sulamit diesen allgemeinen Gedanken auf ihr Verhältniss zu Salomo angewendet wissen will, nur fragt sich, ob auf ihre Liebe zu ihm oder auf seine Liebe zu ihr. Da nun aber Sulamit verlangt hat, dass der Geliebte sie wie ein theures Kleinod halten solle, von dem man sich nicht trennen mag, und zur Begründung dieser Forderung an das Wesen der Liebe überhaupt ap-

pellirt, die mächtig im Besiegen des Herzens und darin unvertilgbar sei, so muss sie auch hier die von ihr in dem Herzen des Geliebten mächtig erweckte Liebe meinen. Eine solche grosse Macht schreibt sie auch Vers. 10 der durch ihre Reize in Salomo erweckten Liebe zu, indem sie sich mit einer Festung vergleicht, die Salomos Gunst gefunden. Sie will also sagen: Wenn anders die von mir in deinem Herzen erweckte Liebe eine wahre ist, so muss sie auch nicht nur dein Herz unwiderstehlich ergriffen haben, sondern auch darin fest und unvertilgbar haften, wie dies das Wesen aller wahren Liebe ist.*) Im Einzelnen ist noch Folgendes zu bemerken:

Die eigentliche Bedeutung von רֶשֶׁף ist Gluth, wie sie erhitzten Gegenständen (Kohlen, Steinen, dem Metall) anhaftet, daher mit אֵשׁ Feuergluth, בְּנֵי רֶשֶׁף Söhne der Gluth, d. i. Funken Ijob 5, 7 (wie Ijob 41, 20, Thren. 3, 13 Söhne des Bogens, d. i. Pfeile), Gluthen des Bogens, d. i. Pfeile Ps. 76, 4 (weil mit Blitzen verglichen), aber auch von der inneren Fiebergluth der Seuche (Dt. 32, 24, Hab. 3, 5), vergl. das lautverwandte רצף (I. Kön. 19, 6) und רצפה, Kohle. Die Liebe wird hier aber ebenso eine Gluth genannt, wie die קנאה Zeph. 1, 18 אֵשׁ und Spr. 6, 34 חֵמָה, und da es eben verschiedene Gluthen giebt, so wird sie theils mit Feuergluthen, den Gluthen hellloderndeu, also mächtigen Feuers, theils mit dem Blitz verglichen, bei dem hier offenbar nur die Unauslöschbarkeit (wie der folgende Vergleich bestätigt) in Frage kommt. Die ältern Uebersetzer sind hier ungenau, indem Vers. VI. in hexapl. *σπίνθρακες*, Gr. Ven. *ἄνθρακες*, Syr. radii, LXX *περιπτερά*, Vulg. lampades haben. — Nach Analogie der Eigennamen, denen יָה oder יָהוּ als verkürzter Name Jehovas angehängt ist, zieht die Mas. hier wie Jer. 2, 31 den Genit. יה mit dem stat. constr. zusammen, was die Recens. des Ben-Ascher beibehält, während die des Ben-Naphtali die Worte trennt. Jene Zusammenziehung scheint auch die Uebersetzung der LXX *φλογὲς αὐτῆς* veranlasst zu haben. Unbegründet ist die von Hitzig u. A. gebilligte Vermuthung Ewald's, dass ursprünglich שַׁלְהֶבֶתְיָה שַׁלְהֶבֶת־יָה geschrieben gewesen sei; die Analogie der vorhergehenden Sätze fordert vielmehr dem alleinigen Subjecte רְשָׁפֶיהָ zwei

---

*) Schwerlich richtig fasst Hölemann den Sinn auf, wenn er theils in den Subjecten (אהבה und קנאה), theils in den Prädicaten (עזה und קשה), theils in den Vergleichungsgegenständen (Tod und Unterwelt) ein Wachsen der Liebe angedeutet findet, während doch wie Gen. l. l. die beiden Subjecte nur Synonyme sind, von denen das erstere durch das letztere näher bestimmt wird, die verschiedenen Prädicate und Vergleichungsobjecte aber nur eine verschiedene, active und passive, Machtäusserung der Liebe andeuten; daher auch nicht der Sinn sein kann: „Liebe sei eine im Entstehen (für den Liebenden) unwiderstehliche Macht, ja nur immer wachsend, und dann um so unentrinnbarer." Auch ist schwerlich die allgemeine Sentenz richtig gedeutet, wenn Hölemann sagt: „die Braut heische darum im Eingange des Verses inbrünstige Gegenliebe, weil sie selbst sich fest und unauflöslich gebunden und durchdrungen wisse von der Liebeskraft;" vielmehr ist es viel natürlicher, dass Sulamit zur Begründung ihrer Forderung sich auf die Liebe beruft, wie sie, wenn die Liebe des Geliebten eine wahre sei, in ihm sich gestaltet haben müsse.

Prädicate zu geben, daher auch hier zu übersetzen ist: „ihre Gluthen sind Feuergluthen, sind eine Gottesflamme,“ wie auch der Rhythmus anzeigt, der für die vier langen Worte der letzten Zeile nur ein Subject duldet. Die Entstehung des Nom. שַׁלְהֶבֶת aus Zusammensetzung von אֵשׁ לֶהָבָה, ähnlich wie תלפיות 4, 4, so dass der schwache Anfangsbuchstabe durch Aphäresis verschwunden sei, hat das für sich, dass sonst auch öfters להב אש (Joel 2, 5, vergl. Ps. 29, 7, Ex. 3, 2) und אש להבה (Ps. 105, 32, Jes. 4, 5) verbunden sind, sowie sich dann להבת שלהבת bei Ez. 21, 3 („Flamme, ja Feuerflamme“) erklärt wie hier „ihre Gluthen sind Feuergluthen.“ *) Die Ableitung durch Flexion als aram. Schafel-Bildung von להב findet im Hebräischen höchstens nur in שְׁקַעֲ־, vertiefen, eine Analogie und im aram. Sprachcharacter des H. L. einige Begründung (s. Ewald, Lehrbuch §. 122 a), lässt aber die Nebeneinanderstellung von להבת שלהבת (Ez. l. l.) als blosse Tautologie erscheinen, und dasselbe gilt von Meier's Ansicht, der es als Quadrilitt. von שָׁהַב ableitet, wobei das ל von dem verdoppelten Guttural sich abgelöst habe, wie זלעפה, Gluth, Zorn, von זַעַף, שַׁלְאֲנָן, ruhig**), von שאנן (vergl. Meier's Wurzelwörterbuch. S. 670). Für שלהבת־יה steht sonst אֵשׁ מֵאֵת יה (Gen. 19, 24) oder אֵשׁ יה (I. Kön. 18, 38, Ijob 1, 16). Damit es nun klar werde, in welchem Sinne der Dichter die Liebe eine Flamme Jehovas nenne, fügt er die Erklärung in Vers 7[a. b] hinzu; daher auch die Erklärungen von einer Flamme höchsten Grades (Coccej., Döpke, Heiligstedt, Magnus) oder einer von Gott erzeugten nicht natürlichen (mit Bezug auf die von Gott erweckte Liebe), oder einer in Gott aufschlagenden und ausgehenden, heiligen Flamme (Hölemann) keinen Anhalt im Zusammenhange finden.

Vers 7[a. b]. Die מַיִם רַבִּים erinnern an Num. 24, 7, sowie umgekehrt die Zusammenstellung von מים ישטפו und von מות und שאול in Jes. 28, 17. 18 ein Nachklang unserer Stelle sein mag. שטף ist nicht überströmen (Ewald), überfluthen (Hengstenberg), obruere (Vulg. und Rosenmüller), sondern wegspülen, wegschwemmen (s. Jes. l. l.) = לקח (Ez. 16, 9, Ijob 14, 19). Die נהרים drücken nicht sowohl eine Steigerung den מים רבים gegenüber aus (Hölemann), sondern da נהרים nur von grossen Strömen, auch von den Strömungen des Meeres (Jon. 2, 3 u. a. O.) steht, einen völlig synonymen Begriff, nur dass bei den vielen Wassern die Masse, wodurch Feuer ausgelöscht, bei den Strömen die reissende Gewalt, wodurch etwas weggespült wird, in Frage kommt. Darin eben gleicht die Liebe der Gottesflamme, dass ebensowenig, wie diese von den grössten Wassermassen ausgelöscht und von der grössten Gewalt eines reissenden Stromes weggespült werden

*) Diese Zusammensetzung konnte um so mehr geschehen, da להב und להבה an sich das Helle, das Blinkende heisst.

**) Umgekehrt dürfte sich eher זעף und שאנן durch Ausfall des ursprünglichen ל erklären.

kann, auch die einmal entzündete Liebe sich nicht wieder austilgen lässt.

II. Strophe, 7c—10.

Was in Vers 7c. d als Sentenz von Geld und Gut der Liebe gegenüber ausgesagt wird, leitet offenbar als Gegensatz das ein, was Sulamit Vers 10 von der Art und Weise sagt, wie sie Salomos Liebe gewonnen habe, welcher Gegensatz in der Gegenüberstellung der jungen, noch reizlosen Schwester nur noch mehr hervorgehoben wird. Somit bildet die Partie Vers 7c—10 eine zusammenhängende Gedankengruppe, deren Zielpunkt sich in Vers 10 findet und mittelst des Inhalts desselben sich an den der vorigen Strophe anschliesst. Sulamit hat Salomos Liebe nicht durch Geld und Gut, sondern durch die Macht ihrer Schönheit, ihrer körperlichen Reize gewonnen; seine Zuneigung zu ihr muss daher auch eine so innige, starke und feste sein, dass sie von ihm erwarten kann, um was sie ihn Vers 6 gebeten. Somit ist der Gedankengang in Vers 6—10 in ganz natürlicher Weise folgender: „Halte mich für immer lieb und werth wie ein theures Kleinod, das kann ich wohl erwarten; denn wenn anders wahre innige Liebe so stark ist, dass sie nicht nur die Herzen überwindet, sondern auch darin unauslöschlich sich festsetzt, so muss dies auch bei der Liebe der Fall sein, die ich in dir erweckt habe, da ich deine Neigung nicht durch Schätze habe erkaufen wollen, sondern durch die Macht meiner Reize gewonnen habe."

Vers 7c. d. Wegen des Ausdrucks vergleiche Num. 22,18, wo כל־הון ביתו durch מְלֹא בֵיתוֹ כֶּסֶף וְזָהָב erklärt wird. Somit ist הון = מלא, Fülle, sowie auch Spr. 1,13 נִמְצָא כל־הוֹן יָקָר in Parallele mit נְמַלֵּא בָתֵּינוּ שָׁלָל steht, und Spr. 13,11 es dem „wenig werden" entgegensetzt, Spr. 30,15. 16 aber das voll oder genug sagen = satt sein*) ist. Aus unserer Stelle ist Spr. 6,31 entlehnt, vielleicht findet sich auch ein Anklang an dieselbe in Ijob 28,15ff., Spr. 3,14f.; 8,10f., Weish. Sal. 7,8ff.; 8,5. In einer Sentenz so allgemeinen Inhalts bezeichnet איש überhaupt ein unbestimmtes Subject, wie unser „man" oder irgend Jemand (vergl. Ex. 16,29); dies unbestimmte Subject ist aber hier darum durch איש, nicht aber durch eine impersonelle Verbalform ausgedrückt, weil eine solche (יבוזו) sogleich im Nachsatze folgt; daher Hölemann hier ohne Grund „ein Mann", vir (nicht homo [Vulg.] oder quis [Döderl.] oder Einer [Luther u. A.]) betonen will, was dem sentenziösen Character des Satzes entgegen ist, dessen Inhalt eben so gut vom Weibe als vom Manne gilt. Ja es ist gerade hier diese Sentenz auf das Weib, nämlich bedingungsweise auf die junge Schwester Vers 8. 9, gegensätzlich aber auf Sulamit Vers 10 angewandt. — Die Präpos. ב vor אהבה steht vom Erkaufen jen-

---

*) Jedenfalls ist auch die ursprüngliche Bedeutung des Vb. הון voll sein, daher Hiph. voll machen, so Dt. 1,41 וַתָּהִינוּ לַעֲלֹות, ihr machtet's voll, d. i. setztet es durch hinaufzuziehen.

seitiger Liebe (Vers 11), und zwar um sie zu besitzen, nicht gerade um sie einem Andern abwendig zu machen (Döpke, Hengstenberg), wofür sich hier keine Berührung findet, aber auch nicht um die eigene Liebe zu tilgen (Magnus). Der impersonelle Plural יָבוּזוּ drückt die allgemeine Meinung (vergl. Spr. 6, 30), die Wiederholung des Vb. mittelst des nur hier im H. L. vorkommenden Infin. absol. die Stärke der Verachtung aus (Hölemann).

Vers 8—10. Was Vers 7c. d als allgemein gültige Sentenz ausgesprochen war, wird nun Vers 8. 9 bedingungsweise an der noch jungen, reizlosen Schwester erläutert, während Sulamit Vers 10 sich selbst als Gegensatz darstellt. — Der Inhalt von Vers 8 und 9 namentlich ist um so verschiedener aufgefasst worden, je weniger man darüber einig war, wer hier die redende Person sei und wem die junge Schwester angehöre. 1) Nach Böttcher spricht hier die Mutter der Braut, eine frühere Rede der Brüder über ihre damals noch junge Schwester (Sulamit) ihnen ins Gedächtniss zurückrufend und fragend, was damals die Antwort gewesen. 2) Nach Andern redet hier Sulamit, und zwar A. selbst von ihrer eigenen jüngern Schwester, indem sie unter dem „Wir" entweder den Bräutigam oder ihre Brüder (die 1, 6 erwähnten) mit einschliesst, so dass also eine gegenwärtige Berathung über die Schwester mit denselben hier stattfinde, bei der Sulamit frage, wie mit ihrer Schwester verfahren werden solle und wobei sie sich zugleich erinnere, wie brüderlich ihre Brüder (?? vergl. 1, 6) auch für ihre Unschuld besorgt gewesen seien (Delitzsch); oder B. die Rede der Brüder einführend, indem sie eine frühere Berathung derselben über sie, die Sulamit, berichte (Döderl., Ewald, Heiligstedt, Meier, Rocke). Als Absicht, warum sie diese frühere Berathung berichte, nimmt man an, dass sie entweder sagen wolle: sie habe des Rathes ihrer Brüder oder ihre Bevormundung nicht nöthig, sie werde schon selbst Jedem Ehrfurcht vor ihrer Person einzuflössen wissen (Herder), oder: sie habe diese selbst gegen Salomos Werbungen beschützt (Ewald, Heiligstedt). 3) Nach einer dritten Meinung reden überhaupt irgend welche Brüder und rathschlagen unter sich über ihre junge Schwester, ohne nähern Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (Döpke), oder es rathschlagen die Brüder der Sulamit unter sich über diese, deren Aufblühen zur vollendeten Jungfrau sie noch nicht wahrgenommen haben sollen (Hölemann), wogegen die Brüste gleich Thürmen in Vers 10 und der Umstand, dass daselbst Sulamit sich selbst von der jungen Schwester bestimmt unterscheidet, laut genug sprechen. — Allein zuvörderst ist alle Einmischung fremder selbstständig redender Personen innerhalb eines Dialogs, der zwischen den beiden Hauptpersonen gehalten wird, als der ganzen Gedichtsanlage zuwider (s. Einl. §. 1), und den Zusammenhang der Gedanken zerreissend, bestimmt abzuweisen, zumal sie auch hier durch nichts angedeutet ist.*) Ebensowenig findet sich eine Andeutung dafür,

*) Die Bemerkung Hölemanns: „der mit Vers 8. 9 plötzlich sich verwandelnde Ton, das Abfallen des hohen lyrischen Schwungs, ja selbst des singenden Parallelis-

dass Sulamit ihre Brüder redend einführe. Der ganze Zusammenhang fordert vielmehr, unter dem Subjecte „Wir haben" zunächst die Person, die eben geredet hat, also Sulamit, zu verstehen, und zwar so, dass sie entweder die angeredete Person, den Geliebten, mit einschliesst, mit dem sie bereits als Gattin sich Eins weiss, oder so, dass sie unter dem Wir sich und ihre Familie meint, wie bei „unsre Mauer, unsre Weinberge" 2, 9. 15, „unsre Thüren" 7, 14, jedoch ohne mit derselben zu berathen, indem sie vielmehr mit ihrem Geliebten spricht.

Bei der Deutung dieser Gedankengruppe ist nun aber offenbar von Vers 10 auszugehen, da hier die Sprecherin recht bemerkbar durch אֲנִי, was nicht blos „mit Selbstgefühl im Gegensatz der ihr zugedachten Accidenzien" (Hölemann) gebraucht ist, der jüngern Schwester sich gegenüber stellt, so dass auch hier, als bei der Hauptperson, die Hauptpointe des Gegensatzes zu suchen ist, indem nur das über die Hauptperson Gesagte mit dem Ganzen und namentlich mit der Vers 7 c. d ausgesprochenen Sentenz im Zusammenhang stehen kann. In Vers 10 sagt nun aber Sulamit: „Darum weil*) ich eine Mauer und meine Brüste Thürme sind**), habe ich שָׁלוֹם in seinen (Salomos, s. Vers 11. 12) Augen gefunden." Die Brüste der Sulamit sind nun aber bei unserm Dichter stets das, was in ihrem Geliebten das grösste Verlangen nach ihren Liebkosungen erregt (4, 6 nach 4, 5, und 7, 9. 10 nach 7, 8). Somit können auch die Thürme, womit sie ihre Brüste, und die Mauer, womit sie ihre ganze Person vergleicht, nicht ein Bild tapferer Abwehr gegen Salomos oder Andrer Bewerbungen sein, wie Viele annehmen, sondern vielmehr ein Bild der Reize, mittelst deren sie bei Salomo שלום gefunden hat, sowie auch sonst bei unserm Dichter mit glänzenden Waffen geschmückte und andere Thürme (4, 4; 7, 5) und wohlbefestigte Städte (6, 4) zum Vergleich anziehender weiblicher Schönheit dienen, womit Sulamit des Salomo Beifall gewinnt. Dem Bilderkreis des Dichters gemäss muss daher der in Sulamits Figur überhaupt (als Mauer) und namentlich in ihren Brüsten (den Thürmen) liegende Reiz als die Ursache angesehen werden, warum sie bei Salomo שלום gefunden hat. Das Verhältniss bei der jüngern Schwester muss nun also nach dem Gegensatze, in welchem Sulamit zu ihr steht, das entgegengesetzte sein; denn es stehen sich die Schwester als eine kleine von Statur***) und Sulamit

---

mus, und der Uebergang in Prosa, sowie der jäh abspringende Sinn schliesse dieses aus, dass die begeisterte Sprecherin, Sulamit, in ihrer Rede fortfahre" — erscheint um so weniger begründet, da sich dasselbe, soweit es wahr ist, zum Theil schon von Vers 6. 7 und dann von Vers 11. 12 sagen liesse. Der ganze IV. Gesang ist mehr didactischer als lyrischer Natur, daher die ruhige Sprache, die längern Sätze, das Einschieben von Sentenzen, welche zwischen die persönlichen Beziehungen der Redenden zu einander treten.

*) אָז mit causaler Nebenbeziehung, darum, wie II. Sam. 21, 17, Jer. 22, 15. 16, I. Chr. 24, 17, Ps. 40, 8

**) In dem אֲנִי ist zugleich das Praes. „bin", nicht war (Döderl. u. A.), mit enthalten (vergl. 2, 1).

***) אחות לנו קטנה ist nicht: „wir haben eine kleine oder junge Schwe-

als „Mauer“, ferner Jene als „brüstelos“, diese als Brüste gleich Thürmen habend entgegen, womit folglich ausgesagt wird, dass die Schwester weder durch ihre ganze Figur noch durch Brüste einen gewinnenden Reiz auszuüben vermag; es fehle ihr das, was die Zuneigung der Männer gewinne. — Bei der Deutung des Folgenden hat man aber zwei Hauptfehler begangen, welche eine Menge falscher Erklärungen hervorgerufen haben. Zunächst nämlich hat man die Worte בְּיוֹם שֶׁיְּדֻבַּר־בָּהּ übersetzt: „des Tages, da man um sie wirbt“, und nun in Folge davon die Sätze in Vers 9 als zwei von den Worten „was machen wir mit unserer Schwester“ abhängige disjunctive und alternative Sätze genommen, und dann auch das Verhältniss der silbernen טירה zur Mauer und der Cedern = לוח zur Thür, und dieser wiederum zu den Thürmen in Vers 10, ganz falsch aufgefasst. Daher nimmt man bei dem erstern אִם im Vordersatz den Sinn an: „leistet sie allen unsittlichen Zumuthungen festen und erfolgreichen Widerstand wie eine starke Mauer oder unennehmbare Festungsmauer (Hahn, Meier u. A.), oder wenigstens als eine schwer zugängliche Festung“ (Böttcher, Hitzig), und man findet dann im Nachsatz den Sinn: „so wollen wir die Mauer mit einer silbernen Einfassung schmücken d. i. sie ausgezeichnet belohnen und zwar mit Gold und Silber (Ammon, Böttcher), mit Freiheit und Ehre (Del.), mit unserm Schutz (Magnus), mit silbernen Schnüren“ (Hitzig); oder auch: „so wollen wir (die Brüder) für uns eine gute Morgengabe gewinnen“ (Velthusen, Rocke). Beim zweiten אִם findet man im Vordersatz den Gedanken: „zeigt sie sich dagegen solchen Werbungen zugänglich,“ wobei die Thür entweder als ein nur schwaches Widerstandsmittel (Less., Heiligst.) oder gar als eine offenstehende (Hahn, Del., Hengstenberg), wobei man דלת mit פתח verwechselt *), oder als etwas hin und her Schwankendes (Goltz) gedeutet wird; im Nachsatze aber findet man den Sinn: „eandem coercebimus, severius tractabimus“ (Döderl.), oder „so wollen wir durch sorgsamste Hut ihr die Ausschweifungen unmöglich machen (Hitzig), sie in gebundene Dienstverhältnisse bringen“ (Böttcher), oder „ihre Mitgift beschränken“ (Meier, der die hölzerne לוח als einen geringen Schmuck deutet). — Allein der Ausdruck דבר ב in Vers 8[d] heisst nicht: sich um Jemand bewerben, selbst nicht I. Sam. 25, 39, auf welche Stelle allein man diese Bedeutung gründet, sondern stets: über Jemanden sprechen, wie I. Sam. 19, 3, Deut. 6, 7; 11, 19, Ps. 119, 46 und selbst I. Sam. 25, 39. **) Die Worte ביום

ster“, wofür אָחוֹת קְטַנָּה לָנוּ stehen würde, sondern: wir haben eine kleine und zugleich solche Schwester, die keine Brüste hat. Das „klein“ bezieht sich auf die ganze Statur (קוֹמָה 7, 8), der dann die חוֹמָה in Vers 10 entspricht, den fehlenden Brüsten stehen die Thürme in Vers 10 entgegen, sowie auch 7, 8. 9 die Statur und die Brüste verbunden sind.

*) דֶּלֶת als die verschliessende Thür ist wohl zu unterscheiden von der Thüröffnung, פֶּתַח (vergl. Gen. 19, 6).

**) In I. Sam. 25, 39 ist nämlich der Sinn: David sprach bei der Botschaft an Abigail von ihr, dass er sie zum Weibe nehmen wolle, er machte dies zum Inhalt der Botschaft (vergl. Ewald, Lehrb. §. 217 f.).

שידבר־בה heissen daher: des Tages, da man von ihr spricht. Und zwar steht dies Sprechen hier nicht etwa in der prägnanten Bedeutung „rühmend sprechen“ (Döderl.: quum propter formositatem in fama est, vergl. Ps. 87, 8; I. Sam. 19, 3), oder im feindlichen Sinne (Sot. Maj. nach Phil. ep.), sondern was man von der kleinen Schwester spricht, steht eben sogleich darauf in Vers 9. — Das, was man (d. i. unbekannte Männer, die sich für die Schwester interessiren) von ihr oder über sie spricht, kann nun aber nicht in zwei alternativen Bedingungssätzen ausgedrückt sein: „wenn sie eine Mauer, wenn sie eine Thür ist, so wollen wir u. s. w.“; denn es ist ja Vers 8 bestimmt gesagt worden, dass sie klein, folglich nach dem Gegensatze zu Vers 10 keine Mauer ist; vielmehr muss das doppelte אִם zwei indirecte Fragen *) als den Inhalt dessen einleiten, was eben die unbekannten Männer über die Schwester reden, während das Subject in נִבְנֶה und נצור mit den dazu gehörigen Objecten dasselbe sein muss, wie in מַה־נַּעֲשֶׂה. Demnach ordnen sich die Sätze so:

Was machen wir mit unserer Schwester, **)
Wenn man nach ihr fragt:
„Ob sie eine Mauer?“
Antw.: Dann bauen wir um sie ein silbern Mäuerchen,
Und „ob sie eine Thür?“
Antw.: Dann zimmern wir um sie ein Cedern-Täfelchen.

Die Worte „ob sie eine Mauer, ob sie eine Thür?“ sind also allein der Inhalt der Rede der sich wegen der Schwester erkundigenden Männer, die übrigen alle sind Worte der redenden Sulamit, was auch durch den durchgängigen Plural der Vbb. נעשה, נבנה, נצור und durch das לָנוּ angedeutet ist. — Ferner ist die Bedeutung der Worte טִירָה und לוּחַ richtiger und dem Verhältniss, in welchem die kleine Schwester zur Sulamit steht, angemessener aufzufassen. Sulamit ist gross und stattlich von Figur (7, 8), sie ist darum „eine Mauer“, und ihre Brüste gleichen Thürmen; Mauern und Thürme aber zusammen geben das Bild einer stattlichen Festung (vergl. II. Chr. 8, 5). ***) Wenn man nun aber nach dem Gegenbild der Sulamit, nach der Schwester, fragt, ob sie eine Mauer und ob sie eine Thür, so kann also auch in dieser Frage Mauer und Thür zusammen nichts Anderes als eine Festung oder Stadt bezeichnen, und wie die Mauer in Vers 9 der in Vers 10 entspricht, so muss auch die דֶּלֶת in Vers 9 den Thürmen in Vers 10 entsprechen, jedoch gleichsam in verjüngtem Maassstab, indem bei der kleinen Schwester die Festung noch als Mauer gedacht wird, bei der zwar die Thorflügel einge-

---

*) Wegen אם als Fragpartik. vergl. 7, 13, Jer. 3, 5, Gen. 27, 21, Num 23, 20.

**) Der Ausdruck עָשָׂה לְ bedeutet nur in specieller Verbindung mit Opfern „Jemandem etwas darbringen“ (eigentlich das Opfer zurichten), daher hier nicht mit Meier zu übersetzen ist: „was wollen wir unsrer Schwester geben“, sondern „was wollen wir mit ihr thun“ (vergl. Gen. 30, 30, Ex. 13, 8; 14, 11, Dt. 11, 5. 6.

***) Die Thürme hat man sich dabei wegen Vers 10 aus der Mauer hervorspringend zu denken; vergl. Bachienne, Paläst. Th. II. Bd. I. S. 184; Faber, Archäol. d. Hebr. Th. I. S. 296; Vitruv. 1. 5.

setzt, die Thore aber noch nicht mit Thürmen überbaut sind.*) Nun will aber Sulamit, wenn man sich nach ihrer Schwester erkundigt, ob sie eine Mauer sei, eine silberne טירה auf ihr bauen, welche טירה somit offenbar, da eben die Schwester keine Mauer ist, diese ersetzen soll. Daher muss auch das Wort טירה etwas bezeichnen, was einer Mauer gleichartig ist. Nun aber bedeutet טירה (verwandt mit טוּר, welches einen Umkreis bedeutet, s. Thenius zu I. Kön. 7, 2) eine niedere Einfassung oder Umhegung, daher eine Einhegung für's Vieh (Num. 31, 10, Ps. 69, 26) und deshalb selbst im Plural eine Nomaden-Niederlassung, namentlich aber Ez. 46, 26 neben der den ganzen Tempelvorhof umschliessenden Hauptmauer (טוּר) die niederen Mäuerchen, welche die Kochplätze einschlossen. Und diese Bedeutung „eine niedrige Einhegung" ist auch hier dem Gegensatze ganz angemessen, in welchem sie zur חומה steht.**) In gleichem Gegensatze zur דֶּלֶת muss nun לוּח stehen. Wie es nämlich I. Kön. 7, 36 von den schmalen Flächen der Halter an den zehn ehernen Becken gebraucht wird (s. Thenius zu d. St.), so steht es hier als eine schmale und kleine Tafel, oder Pfoste, oder Bole (LXX σανίς, Bret), welche allenfalls bei einer Viehhürde die Stelle einer Thür vertreten kann, nicht aber die Stelle eines Stadtthors. Somit sind also חומה und טירה, und dann wieder דלת und לוּח etwas einander Entsprechendes, Gleichartiges, sie stehen aber zugleich mit einander im Gegensatz, wie die grosse und kleine Schwester. Wie Mauer und Thürme oder Thore zur Einschliessung einer Stadt dienen, so sollen zwar auch die טירה und לוּח zur Einhegung der kleinen Schwester dienen, daher auch die Ausdrücke בָּנָה עַל, bauend umgeben mit etwas, wie Thren. 3, 5 (vergl. חוֹמָה הָיוּ עָלֵינוּ I. Sam. 25, 16 und סבב על Richt. 20, 5, Gen. 19, 4, Jos. 7, 9, Ps. 55, 11, Ijob 16, 13), und צוּר על, zimmernd einschliessen mit etwas, aber nur im verjüngten, völlig unzureichenden Maassstabe, so dass, wer ein solches Mäuerchen, mit einer Tafel oder einem Bret verschlossen, für eine Andern wohlgefällige und sie reizende Festung ausgeben wollte, sich nur lächerlich machen würde. Dass es aber hier gerade darauf abgesehen ist, das Mäuerchen und Pföstchen als ein lächerliches Ersatzmittel der Mauer und Thür dar-

*) Fälschlich findet Hölemann das Gemeinsame der Mauer und Thür in dem Harten und Flachen, Dürren und Kahlen, worin ihnen die brüstelose, der weichen, vollen und runden Formen entbehrende Schwester gleiche, da doch offenbar Vers 10 die Mauer als Bild einer hohen und deshalb reizenden Persönlichkeit, die Thür in Vers 9 aber als geringerer Reiz dem grössern der Thürme in Vers 10 gegenüber steht. Die Frage ist vielmehr die, ob die kleine Schwester wenigstens eine Thür sei, d. i. den Reiz der sprossenden Brüste habe, wenn sie auch noch keine vollkommnen Brüste hat.

**) Unzutreffend sind daher hier die Bedeutungen: Gehöft (Böttcher), Palast (Goltz), Behausung (Hengstenberg), und da עָלֶיהָ sich nicht auf die Mauer, die ja als gar nicht vorhanden gedacht wird, sondern auf die Schwester beziehen muss, auch die Bedeutung Zinne (Ammon, Hitzig, Hölemann) oder Mauerkrone, ἔπαλξις LXX (Döpke, Magnus, Heiligstedt, Meier). Der eigentlichen Bedeutung von טירה ganz fremd sind die Uebersetzungen: propugnaculum (Vulg.) oder Bollwerk (Luther), Burg (Del.), Schloss (Briegl.), Thurm (Moldenh., Hufnag.).

zustellen, zeigt mit noch deutlicherer Zurückbeziehung auf Vers 7 $^{c.\,d}$ der Umstand, dass jenes Mäuerchen von Silber, das Pföstchen von Cedernholz sein soll. Von der Ceder hier die Stärke (Hitzig), Festigkeit und Dauerhaftigkeit (von אָרֻז Ez. 27, 24) hervorheben, oder das Genus **Holz** abstrahiren (Meier) zu wollen, widerspricht um so mehr dem exegetischen Gefühl, als die Ceder neben dem Silber steht.*) Silber und Cedern nämlich sind bei unserm Dichter (1, 11. 17; 3, 9. 10; 5, 15) und überhaupt bei den Hebräern (vergl. Ijob 22, 24, Winer, Realw. Art. Ceder und Silber) Symbole der Kostbarkeit und Pracht, die nur zu Schmuck und Prachtgeräthen, sowie zu Prachtbauten verwendet wurden. Silber und Cedernholz deutet daher auch hier nicht die Festigkeit, sondern die Kostbarkeit des Stoffs an, der zu dem Mäuerchen und Pföstchen verwendet werden soll, zugleich aber auch die Unangemessenheit, indem zu Stadtmauern und Thoren weder Silber noch Cedern verwendet wurden. Somit sind Kostbarkeit des Stoffs und Unangemessenheit zum Zweck, welche letztere auch in den Worten טירה und לוח, der חומה und דלת gegenüber liegt, mit einander verbunden, und wer seine aller persönlichen Reize entbehrende Schwester mit einem silbernen Mäuerchen und Cedern-Pföstchen umgeben wollte, um sie wie eine Festung mit Mauern und Thürmen oder Thoren, also als einen wünschenswerthen Besitz darzustellen, der würde sich gewiss ebenso lächerlich machen wie Jemand, der Liebe für alles Gut seines Hauses kaufen wollte.**) So hängt denn auch der Inhalt von 7 ^{c} — 10 mit Vers 6. 7 $^{a.\,b}$ auf's Genaueste zusammen. Sulamit nämlich hat Vers 6 $^{a.\,b}$ von Salomo innige und unauslöschliche Liebe gefordert, wie sie von wahrer Liebe zu erwarten sei, Vers 6 ^{c} — 7 ^{b}. Solch eine wahre Liebe von Salomo vorauszusetzen sei sie aber berechtigt, da sie durch persönliche Begabung seine Zuneigung gewonnen, nicht aber sie durch Geld und Gut erkauft habe; wie es denn freilich lächerlich sei, wollte man für sich Liebe durch Geld erkaufen, oder für Andere, dadurch dass man sie mit Geld und Gut ausstatte, da alles dieses die persönlichen Reize der Zuneigung des Mannes gegenüber eben so wenig zu ersetzen vermöge, wie das Silber ein unzureichendes Gehege zur Festungsmauer, das Cedernholz

---

*) Daraus erhellt auch, dass bei der לוח nicht der Sinn sein kann: man wolle die Schwester mit einer לוח verschliessen, wenn sie eine Thür d. i. allzu zugänglich sei. Was die Thür nicht hindert, würde das Pföstchen noch weniger abhalten, auch wenn es von Cedernholz wäre, das höchstens hier mit einer gewissen Ironie genannt sein könnte (Hengstenberg). Anderseits kann aber auch nicht der Sinn sein: „wir wollen auf die Thür eine silberne Tafel setzen zu noch grösserm Schmuck“ (Hölemann), da ja עָלֶיהָ nicht auf die Mauer und Thür, sondern auf die Schwester geht, s. oben.

**) Auch Hölemann fasst im Ganzen den Sinn von Vers 9 so, dass die Liebe des Mannes nicht um äusserlichen Preis, sondern nur durch persönliche Begabung zu erlangen sei, legt aber fälschlich dies als eine Berathung den Brüdern in den Mund, findet auch darin einen Gegensatz zu Vers 6. 7, wo von dem Gewinnen der Liebe des Mannes die Rede sei, während es doch vielmehr andeutet, dass die von Sulamit in Salomo erweckte Liebe wohl zu einer solchen Forderung in Vers 6. 7 berechtige.

ein Bretchen zum Festungsthor mache. — Wenn nun dieser Sinn im Ganzen, als durch den Zusammenhang mit der vorigen Strophe und durch die sich entsprechenden Gegensätze bei Sulamit und der Schwester geboten, als der allein berechtigte erscheinen muss, so fragt sich nur noch, in welcher Weise sich derselbe in Vers 9 ausspreche. Zunächst kann dies in symbolischer Weise geschehen sein. Wie nämlich Sulamit in diesem Gesange „gestützt auf ihren Freund und ihn an seiner Heimathsstätte weckend" und dann wieder als „Besitzerin und Hüterin ihres eignen Weinbergs dem Weinberge des Salomo gegenüber, insofern als sie von dem ihrigen den Hauptgenuss an Salomo abtritt," sich selbst als Symbol völliger Hingebung an den Geliebten darstellt, so könnte sie auch hier sich, und wen sie in das „Wir" mit einschliesst, als Symbol Solcher darstellen, welche sich nur lächerlich machen, wenn sie durch Ausstattung der Ihrigen mit Reichthum und Kostbarkeiten ersetzen wollen, was denselben an körperlichen Reizen fehlt. Somit wäre die Ausdrucksweise „wir haben eine kleine Schwester" ganz ähnlich der in Vers 11, „dem Salomo ward ein Weinberg in Baal Hamon". Auch würde diese Ausdrucksweise nicht gegen die poetische Wahrheit sein und dem Ausspruch in 6, 9 nicht widersprechen (s. oben zu 6, 9); wohl aber müssen in Vers 9 die Worte נבנה עליה טירת כסף und נצור עליה לוח ארז dann ironisch aufgefasst werden, „nun ja, dann umgeben wir sie mit einem silbernen Mäuerchen und Cedern-Pföstchen," scil. wenn wir uns lächerlich machen wollen. Oder jene Worte sind als directe Fragen aufzufassen, bei denen das fragende אם oder ה ausgelassen ist, weil אם schon die indirecten Erkundigungen der unbekannten Männer einleitet (vergl. 3, 3), und jene directen Fragen eigentlich doch nur Fortsetzung der Frage מה נעשה in Vers 8 sind, so dass zu übersetzen wäre: „wollen wir dann etwa die Schwester mit einem silbernen Mäuerchen und Cedern-Täfelchen umgeben?" Oder Sulamit redet in Vers 8 und 9 nur bedingungs- und fragweise: „Wenn wir eine solche Schwester hätten und man sich nach ihren etwaigen Reizen erkundigte, was würden wir thun? Würden wir sie dann mit einem silbernen Mäuerchen und einem Cedern-Pföstchen umgeben?" Die Bedingungspartik. אם vor אחות לנו wäre dann weggelassen, weil sie wiederholt im folgenden Vers als indirecte Fragpartik. folgt (vergl. Richt. 5, 8). Doch dürfte der ersteren, symbolisch-ironischen, Darstellungsweise der Vorzug zuzugestehen sein, da Sulamit in diesem ganzen Gesange Symbol ist (als den Freund in der Heimath weckend, sich auf ihn stützend, als sein kostbarstes Kleinod, als Weinbergshüterin) und das Ironische deutlich genug in dem Gegensatze des silbernen Mäuerchen und Cedern-Pföstchen zu der Mauer und den Thoren sich zu erkennen giebt, sowie auch das Lächerliche eines solchen Verfahrens in Vers 7 (יָבוּזוּ) schon ausgesprochen war.*) — Ueber Einzelnes noch Folgendes:

*) Fast scheint es, als habe hierbei der Dichter daran gedacht, dass Pharao seiner Tochter bei ihrer Vermählung mit Salomo die Stadt Gazer als Mitgift gab (1. Kön. 9, 15—17), so dass der stillschweigende Gedankenzusammenhang wäre:

Ueber die Form מוֹצְאֵת s. Ewald, Lehrb. §. 188 c. Das vergleichende כְּ (nicht כּ veritatis, Hitzig) bezieht sich nicht auf eine anderweitige Mehrheit der Frieden Erlangenden (Hengstenberg), noch ist es Aeusserung der Bescheidenheit (Hölemann), sondern zeigt an, dass der Ausdruck „Frieden finden" ein bildlicher, einem andern Verhältniss entnommener und nur auf das Verhältniss der Sulamit zu Salomo übertragener ist. Diese Redensart wird nämlich eigentlich von Städten gebraucht, die bei ihrer Uebergabe an den Belagerer eine günstige Aufnahme finden. So heisst קְרָא שָׁלוֹם einer solchen Stadt den Frieden anbieten, עָנָה שׁ׳ einen solchen Friedensantrag annehmen (Dt. 20, 10. 11, Richt. 21, 13). Auch gehören hierher die Ausdrücke דבר שׁ׳ Ps. 23, 3, Esth. 9, 30 und „ist's Friede dass du kommst?" d. i. kommst du als Freund? I. Sam. 16, 4, I. Kön. 2, 13, II. Kön. 9, 17 ff. Die Uebertragung dieser Redensart auf Sulamit lag aber hier um so näher, da sie sich eben mit einer mit Mauer und Thürmen umgebenen Stadt verglichen hatte und sie will also hiermit sagen, dass sie um ihrer Reize willen bei Salomo eine ebenso freundliche Aufnahme gefunden habe, wie eine stattliche Festung sie findet, die sich ergiebt. Somit ist מצא שלום allerdings dem Sinne nach dasselbe, wie מָצָא חֵן (Gen. 6, 8; 19, 19; 32, 5 u. ö.), oder wie נשׂא חן וחסד und נשׂא חן וחסד (Esth. 2, 9. 17) und nur den Worten nach durch den Vergleich mit einer sich übergebenden Festung etwas modificirt, wobei vielleicht zugleich dieser Ausdruck entweder die Benennung שׁוּלַמִּית (7, 1) erklären, oder auf Salomos Namen anspielen sollte (vergl. I. Chr. 22, 9).

III. Strophe.

Vers 11 und 12. Diese Verse theilt man zwar der Sulamit zu, versteht aber ihren Inhalt auf sehr verschiedene Weise. Bald nämlich lässt man sie sagen: ihre Reize oder ihre Unschuld habe sie selbst überwacht, besser als Salomo seinen Weinberg in Baal Hamon, dessen Hüter ausser der Frucht noch 200 Sekel heimlich für sich behalten hätten *); sie bedürfe daher keiner andern Wächter (ihrer Brüder), so Herder, Döpke, Umbreit, Rocke; bald soll sie versichern: sie verschmähe alle Güter und Schätze Salomos, die er doch wie seinen Weinberg in Baal Hamon Andern zum Bewachen anvertrauen müsse; ihr Weinberg, d. i. ihre Unschuld und Tugend, stehe in ihrer Gewalt und diese seien ihr genug (Ewald, Heiligstedt); oder sie meine unter ihrem Weinberg ihren Geliebten, den Salomo, und wolle sagen: Salomo müsse seinen

---

„Pharao erkaufte seiner Tochter Salomos Liebe durch eine Festung, Sulamit ist selbst eine solche Festung, ihre stattliche Figur ist die Mauer, ihre Brüste sind die Thürme, und somit hat sie durch ihre Reize Salomos Liebe in einem so vollkommnen Maasse gewonnen, wie dies die reichste Mitgift nicht vermocht haben würde."

*) Das בְּ vor פִּרְיוֹ bezeichnet offenbar die 1000 Sekel als Aequivalent für die Frucht des Weinbergs, so dass Salomo 1000 Sekel gleichsam als Pachtschilling baar erhält, die Hüter aber die Früchte in natura behalten, nicht aber noch 200 Sekel dazu.

fernen Weinberg hüten lassen und daher viel davon abgeben; sie behütte ihren Weinberg, den Salomo, selbst (??), und behalte daher auch seine Liebe (welche stillschweigend statt Salomos Person eingeschoben wird) allein (Hölemann). Dagegen lässt sie Delitzsch sagen: Wie Salomo, so habe auch sie einen Weinberg, nämlich Alles, was sie ihm zu gewähren vermag; der volle Ertrag gehöre nur dem Salomo, aber die treuen Hüter ihres Weinbergs, ihre Brüder (aber vergl. 1, 6), möchten doch auch etwas davon haben; und Meier erklärt als den Vers 11 genannten Weinberg Salomos die Sulamit selbst, die zu Sunem in Salomos Gewalt gekommen sei, als die Wächter desselben die Hoffrauen, und als Sulamits Weinberg in Vers 12 ihren Hirten, wobei כַּרְמְלִי für כֹּרְמִי, Winzer, stehe. Der Sinn sei: Salomo habe zwar Sulamit zu Sunem (= Baal Hamon) in seine Gewalt bekommen und ihr durch jede der Hoffrauen 1000 Sekel angeboten, aber diese 1000 Sekel möge er nur behalten, ihr eigentlicher Hüter, ihr Hirt stehe wieder vor ihr; wobei freilich die 200 Sekel unerklärt bleiben, wie denn überhaupt Meier die letzte Zeile von Vers 12, weil seiner Erklärung unbequem, für ein Glossem erklärt. — Alle diese Erklärungen scheitern aber an der falschen Auffassung der Hüter in Vers 11 und 12 und des Verhältnisses, in welchem die Tausend zu den Zweihundert stehen.

Zunächst ist festzuhalten, dass nur in Vers 11 vom Weinberg Salomos in Baal Hamon die Rede ist, und in Vers 12 nur von Sulamits Weinberg. Die Worte in Vers 12 „die Tausend Salomo dein, zweihundert den Hütern seiner Frucht" noch von Salomos Weinberg zu nehmen und gleichsam als nähere Erläuterung des Vers 11 angegebenen Nutzungsverhältnisses zu verstehen, ist theils darum unzulässig, weil sie in diesem Falle lästig nachschleppen würden, und man nicht einsieht, warum die Worte „mein Weinberg ist unter meiner Hut" dieselben von Vers 11 trennen, theils darum, weil sich doch natürlicher Weise das Suffix in לַנֹּטְרִים אֶת־פִּרְיוֹ auf den letztgenannten Weinberg, also den der Sulamit, beziehen muss. Das Verhältniss beim Salomonischen Weinberg ist nun aber so, dass Salomo seinen Weinberg nicht selbst behütet, sondern ihn an fremde Hüter ausgethan hat, deren Jeder (אִישׁ, so viel Mann, sovielmal 1000 Sekel) dem Salomo 1000 Sekel baar, gleichsam als Pachtschilling für Salomos Besitzrecht, bezahlt, während die Hüter die sämmtliche Frucht davon behalten, deren Werth aber nicht angegeben wird. Bei Sulamits Weinberg dagegen ist das Verhältniss so, dass sie ihn nicht nur besitzt, sondern ihn auch selbst behütet; dennoch soll von demselben *) Salomo die Tausend, die Hüter desselben aber Zweihundert erhalten; und da sie nur eben erklärt hat, dass dieser ihr Weinberg unter keiner andern als ihrer eignen Hut stehe, so kann sie sich unter den „Hütern seiner Frucht" nur selbst mei-

*) Da nach den Worten „mein eigner Weinberg ist unter meiner Hut" sogleich bestimmt wird, was Salomo und was die Hüter der Früchte des nächstgenannten Weinbergs erhalten sollen, so ist nothwendig der Zusammenhang so zu verstehen, dass von Sulamits Weinberg Salomo 1000, die Hüter desselben 200 Sekel erhalten sollen.

nen.*) Wenn nun bei Salomos Weinberg der Pachtschilling, den Salomo als Besitzer erhält, 1000 Sekel beträgt, die Hüter aber als ihren Hüterlohn die sämmtliche Frucht in natura behalten, so fragt sich nun, wie sich bei dem Weinberg der Sulamit die 1000 und 200 zu dem Pachtschilling des Besitzers und dem Fruchtwerth der Hüter verhalten? In der Regel versteht man dies Verhältniss so, dass bei Sulamits Weinberg die 200 in Vers 12 gleich seien dem Werth der Früchte, welche die Hüter des Salomonischen Weinbergs für sich behalten, so dass also die Nutzung des Weinbergs für den Besitzer das Fünffache von dem betrage, was die Früchte, welche die Hüter behalten, werth seien. Dies ist aber nach dem Gegensatz, in welchen Sulamit ihren eignen Weinberg zu dem Salomos stellt, offenbar falsch. Entsprächen nämlich bei ihrem Weinberg die 200 den Früchten, welche die Hüter behalten, so würde sie sagen, dass sie von ihrem Weinberg die Früchte für sich behalte. Das ist aber offenbar ihrem Ideenkreis ganz entgegen. Unter ihrem eignen Weinberg, den sie 1,6 dem ihr von den Brüdern übertragenen, und hier dem Salomonischen Weinberge, entgegensetzt (daher auch das bedeutsame שֶׁלִּי, s. zu 1,6), versteht sie nämlich sich selbst mit allen persönlichen Reizen, die sie hat, und die 4,13. 14 die Gewächse ihres Gartens genannt werden (s. zu 1,6 und zu 4,13. 14). Diese Gewächse ihres Gartens = Weinbergs (vergl. 6,11; 7,13 mit 4,13. 14), diese süssen Früchte ihrer Persönlichkeit (vergl. 2,3), will sie gewiss nicht für sich behalten, sondern dem Geliebten weihen, wie sie ihn ja auch 4,16; 5,1 (vergl. 2,17; 8,14) dazu auffordert, die Früchte und Süssigkeiten ihres Gartens bis zur Sättigung zu geniessen, und da das, was sie von ihrem Weinberg dem Salomo geben will, durch die Zahl 1000 ausgedrückt wird, so muss sie eben mit dieser Zahl den Fruchtwerth, der in Vers 11 unbestimmt geblieben, bezeichnen wollen, der also bei ihr das Fünffache der durch 200 ausgedrückten andern Nutzung, nämlich der des Besitzers, beträgt. Somit ist in Vers 12 der Maassstab für den Vers 11 unbestimmt gelassenen Fruchtertrag (den Hüterlohn), der Herren-Nutzung (dem Pachtzins) gegenüber, angegeben und der Sinn ist der: Salomo, der seinen Weinberg Hütern ausgegeben hat, erhält als Besitzer von jedem Hüter 1000 Silberlinge baar, während die Hüter als ihren Lohn den fünffachen Werth an Früchten = 5000 Sekeln für sich behalten; Sulamit aber, die ihren eignen Weinberg selbst behütet und somit als Herrin und Hüterin den ganzen Ertrag für sich behalten könnte, giebt davon den Fruchtgenuss, somit das Fünffache, hier = 1000, dem Salomo, und behält sich als Hüterin nur die 200, d. i. den Besitz vor. Er soll der Nutzniesser, Sulamit will nur die Hüterin ihres Wein-

*) Der Plur. נטרים in Vers 12 steht jedenfalls nur, um im Gegensatz zu den נטרים in Vers 11 die Sache wie ein allgemeines Rechtsverhältniss auszudrücken, das Sulamit zwar auf sich anwendet, aber so, als spräche sie von einer ganzen Classe von Hütern, die den Hütern des Salomonischen Weinbergs gegenüber stehen; wie Sulamit in ähnlicher Weise auch 1,4; 8,8 im Plur. redet (vergl. 2,9. 15 und die Bemerkungen zu 5,1; 8,13).

bergs sein. Somit kommt es hier bei ihrem Weinberge nicht auf die Zahlen, sondern auf die Verhältnisse an, die dadurch ausgedrückt werden. Die grosse Zahl ist die der Fruchtnutzung, die kleine die des Besitzverhältnisses; in Vers 11 war die grosse Zahl der Fruchtnutzung eigentlich 5000, die kleine des Besitzverhältnisses 1000. Aber da in Vers 11 die 1000 die Zahl für das war, was an Salomo abgegeben wird, so macht Sulamit auch diese Tausend zur Zahl für das, was sie an Salomo abgiebt (daher der Artikel vor אלף in Vers 12 mit der Bedeutung: diese abzugebenden Tausend), nämlich nun umgekehrt zur grossen Zahl des Fruchtertrags, weil sie diesen an Salomo abgiebt, und muss nun die vorbehaltene kleine Summe auf 200 herabsetzen, weil sie sich nur Besitzrecht vorbehält. Dass diese Besitz- und Nutzungsverhältnisse auf diese Weise richtig aufgefasst sind, wird auch dadurch bestätigt, dass sie sich in ähnlichen Verhältnissen des Alterthums wiederfinden. So macht Gen. 47, 20—27 Joseph die früheren freien Landbesitzer in Aegypten zu leibeigenen Erbpächtern ihrer an den König verkauften Güter, von deren Ertrag sie nun als Nutzniesser des Ganzen dem König, der das eigentliche Besitzrecht hatte, den 5. Theil des Ertrags (wahrscheinlich das Doppelte von dem Zehnten, den freie Unterthanen an den König zu entrichten hatten, vergl. I. Sam. 8, 15. 17) abgeben mussten.*) Ein ähnliches Verhältniss scheint auch bei den Israeliten stattgefunden zu haben, wo Einer des Andern Besitz für sich benutzte. Denn indem nach Lev. 5, 15; 6, 5 Derjenige, der etwas Gott oder einem fremden Menschen Angehöriges sich unrechtmässig angeeignet hatte, ausser dem angeeigneten Gute noch den 5. Theil des Werthes desselben wieder erstatten musste, wurde dieses Fünftheil wahrscheinlich als Aequivalent für die Benutzung fremden Eigenthums angesehen. — Uebrigens steht auch der Vers 12 ausgesprochene Gedanke in engem Zusammenhange mit Vers 10. Wie nämlich Sulamit nur durch ihren persönlichen Liebreiz (ihren Weinberg) Salomos Zuneigung gewonnen, nicht aber durch Geld und Gut, so will sie ihm nun auch den Vollgenuss der süssen Früchte ihres Weinbergs überlassen und sich darüber nur das Besitzrecht vorbehalten und die Pflicht, ihn für Salomo zu bewahren.

Dass nun aber Sulamit gerade den Weinberg Salomos zu Baal Hamon nennt, um daran jenen Gedanken zu erläutern, kann wenigstens nicht allein in der Bedeutung dieses Ortsnamens (aus בעל, Herr, Inhaber, und המון, Getümmel, Menge, aber auch Fülle, Reichthum zusammengesetzt, daher die **Volkreiche** oder **Reichstätt**, vergl. בַּת רַבִּים 7, 5 und בֶּן שָׁמֶן Jes. 5, 1)**) seinen Grund haben, und namentlich

*) Dem entspricht also, dass die Hüter des Weinbergs den Ertrag desselben im Werth von 5000 Sekel für sich behalten und 1000 Sekel an Salomo abgeben.

**) Daher Aq. *ἐν ἔχοντι πλῆθος*, Symm. *ἐν κατοχῇ λαοῦ*, Vulg. in ea quae habet populos, Hahn: im Lande der Unruhe und des Unfriedens, und ähnlich Coccej., Golz, Hengstenberg im symbol. Sinne. Zwar scheint auch Jes. 5, 1 in der dortigen Parabel das קֶרֶן בֶּן־שָׁמֶן nach der Bedeutung des Namens בעל המון

würde, wenn die Benennung eine symbolische oder allegorische sein sollte, der Weinberg selbst, nicht aber das Gebiet des Orts, in welchem er lag (vergl. בִּישְׁבּוֹן 7, 5), so genannt worden sein, und noch weniger kann man diesen Namen für einen blos erdichteten halten (Rosenmüller, Alterth. Th. 1. Bd. 2. S. 287); vielmehr ist anzunehmen, dass gerade der Weinberg zu Baal Hamon eben darum hier genannt wurde, weil bei ihm jenes Pacht- oder Hüter-Verhältniss, wie es Vers 11 angegeben ist, stattfand. Gewiss hatte Salomo mehrere Weinberge (Eccl. 2, 4. 5); aber nur jener konnte vorzugsweise genannt werden, weil die bei demselben bestehenden Pachtverhältnisse dazu dienten, dass Sulamit an dieselben gegensätzlich ihr Verhältniss zu Salomo anknüpfen konnte. Daher ist denn auch zunächst Baal Hamon für einen wirklichen Ortsnamen zu halten. Schwerlich aber dürfte damit die Stadt Hamon im Stamm Ascher (Jos. 19, 28, Ewald) gemeint sein, oder Baal Gad (Jos. 11, 17), das man für Baalbek oder Heliopolis am Fusse des Libanon hält, indem der mesopot. Gott Gad (der Jupiterstern) und der ägyptische Gott Hamon (der Sonnengott) ganz verschiedene Götter waren und da ohnedies die Identität von Baal Gad und Heliopolis sehr zweifelhaft ist; vielmehr hat man nur Grund, Baal Hamon, bei LXX *Βεελαμών*, für identisch mit dem Orte *Βελαμών* Judith 8, 3 zu halten*), welcher in der Nähe von Dotaim und somit nach Judith 4, 6; 7, 3 nahe bei Esdrelom oder Jesreel in der von dieser Stadt benannten Ebene lag. Wenn nun aber Baal Hamon in dieser Ebene lag, so gehörte es jedenfalls zu dem Gebiet, in welchem die Kanaaniter zwar unterjocht, aber nicht ausgerottet, sondern zu Hörigen und Leibeigenen (למס־עבד) gemacht (Jos. 16, 10, Richt. 1, 27—30, 1. Kön. 9, 15. 20. 21 und daselbst Thenius, vergl. Jos. 9, 21 ff., Dt. 20, 11), folglich in ein solches Verhältniss gerathen waren, dass sie nicht nur persönlich fröhnen, sondern auch von den ihnen belassenen Besitzungen nach Gen. 27, 20—27 wahrscheinlich den 5. Theil, als den doppelten Zehnten, zinsen mussten. Indess dürfte seit der Richterzeit das Verhältniss der Hörigkeit jener Gegenden zu den israelitischen Herrschern auf längere Zeit unterbrochen und erst von Salomo erneuert worden sein. Namentlich wird I. Kön. 9, 15—17 erzählt, dass der König von Aegypten Gaser, eine Stadt in der Nähe von Bethhoron (Jos. 16, 3. 10) und also jedenfalls im westlichen Theile der Ebene Jesreel, verbrannt hatte**) und dem Salomo schenkte, und dass

gebildet zu sein, aber eben weil der Name eines bestimmten Ortes in dieser Parabel nicht passte, wurde dafür eine allgemeinere, aber der Bedeutung nach ähnliche Benennung gewählt.

*) Möglicherweise könnte auch das *Βελθέμ* der LXX und Belma der Vulg. in Judith 7, 3 daselbst aus *Βελαμών* corrumpirt sein.

**) Fast scheint es, als ob in der Zwischenzeit zwischen der Zeit der Richter und Salomo eine ägyptische Invasion in jene Gegenden geschehen sei, wodurch die umliegenden Städte verwüstet wurden; wie denn über die Ebene Jesreel öftere Kriegszüge der Aegypter nach Syrien gegangen sein mögen, welche auch manche Spuren ägyptischer Herrschaft und ägyptischen Götzendienstes in Ortsbenennungen zurückliessen. So erinnert wohl die St. Chelmon nach der Vulg. in Judith 7, 3 an die ägyptische Gottheit Ammon (חל אמון, Fort des Ammon), der in Theben

dieser ausser Gaser auch Hazor, Megiddo und das niedere Bethhoron wieder baute; daher wohl die ganze dortige Gegend, nachdem sie nach manchen Kriegszerstörungen wüste gelegen, von Salomo in das alte Abhängigkeitsverhältniss zurückgeführt wurde, was auch durch die an den Aufbau jener Städte geknüpfte Bemerkung in I. Kön. 9, 20. 21 angedeutet zu werden scheint. Wenn aber die Gegend von Baal Hamon durch Salomo von Neuem in ein Hörigkeitsverhältniss gebracht wurde, so konnte nicht nur Sulamit mit Recht einen dortigen Weinberg Salomos für ihre Zwecke nennen, sondern auch mit Beziehung auf diese wiederholte Besitzergreifung sagen: „ein Weinberg ward dem Salomo," ganz in dem Sinne wie הָיָה לְ Gen. 47, 20. 26, welche Stelle der Dichter auch in Bezug auf das Pachtverhältniss bei Salomos Weinberg vor Augen gehabt haben dürfte (vergl. Jes. 17, 2).*) Gab es aber noch mehrere Domänen Salomos, bei welchen dieses Hörigkeitsverhältniss obwaltete, so konnte die Wahl des Weinbergs zu Baal Hamon zugleich auch dadurch bestimmt werden, weil dieser Name an den grossen Umfang des Salomonischen Reichs (I. Kön. 4, 24 ff.) erinnerte, sowie Abraham Gen. 17, 4 אַב־הֲמוֹן genannt wird. Im Einzelnen ist noch Folgendes zu bemerken:

Das Vb. נָתַן לְ bezeichnet: zur Benutzung überlassen (vergl. Mrk. 12, 1 ff., Luk. 20, 9 f.). — Der Artikel in לַנֹּטְרִים steht aber nicht im Sinne von aliquis (Hitzig), sondern bezeichnet die Hüter als die des eben genannten Weinbergs. Das Imperf. יָבִיא ist hier nicht als Zustandssatz (indem er brachte, Meier) zu nehmen, auch nicht blos als Tempus der Wiederholung des Alljährlichen (Hitzig), sondern indem hier das Verhältniss durch נָתַן לְ als ein angehendes bezeichnet wird, als an das Austhun des Weinbergs geknüpfte Bedingung einer jährlichen Leistung. אֶלֶף כָּסֶף, eigentlich vollständig אֶלֶף שֶׁקֶל כָּסֶף, 1000 Gewichte Silbers, d. i. nicht Pfunde oder Talente (Hug), sondern kleinere Stücke Silbers, die man sich ursprünglich zuwog (Gen. 23, 16, II. Sam. 18, 12, Jer. 32, 9 f.), erst später Münzen solcher Währung, Silberlinge (s. Mark. 15, 6; Winer, bibl. Realwb., Art. Geld).

Vers 12. Wegen כַּרְמִי שֶׁלִּי s. zu 1, 6, sowie daselbst und oben, was Sulamit unter ihrem Weinberg verstehe. לְפָנָי, eigentlich vor meinem Angesicht, LXX, ἐνώπιόν μου, Vulg. coram me, d. i. unter meiner eigenen Aufsicht oder Obhut (vergl. Gen. 17, 18; 32. 18, Num. 8, 22, II. Kön. 4, 38, Sach. 3, 8, I. Sam. 3, 1, Ez. 8, 1) und zwar im offenbaren Gegensatze zu fremden Hütern. Falsch dagegen: „er ist in

---

als Sonnengott verehrt wurde (s. Winer Realwb.), welcher auch Jer. 46, 25, Nah. 3, 8 unter dem Namen אָמוֹן gemeint und mit dem הָמוֹן Ez. 30, 15 identisch sein dürfte. Auch könnte leicht בַּעַל הָמוֹן von diesem ägyptischen Gott ursprünglich seinen Namen haben, während später (Jes. 5, 1) dieser Name nach hebräischer Etymologie gedeutet wurde.

*) Wenigstens darf man nicht הָיָה לְ hier mit Hitzig übersetzen: „einen Weinberg hatte Salomo," da ja eben hier Sulamit zu Salomo redet, während er noch Besitzer ist; sondern höchstens könnte der Ausdruck „er wurde ihm" (LXX ἐγενέθη) soviel heissen als: „er hat ihn gegenwärtig."

meiner Gewalt“ (Ewald, Heiligstedt), oder „ich behalte ihn für mich“ (Ammon), oder „verfüg' ich selber“ (Delitzsch). — Die Worte „die Tausend dir, Salomo“ u. d. ff. sind als Jussiv zu nehmen, wobei der Artikel vor הָאֶלֶף sich insofern auf die Vers 11 genannten Tausend bezieht, als er diese Tausend als das bezeichnet, was dem Salomo sowohl von den Hütern seines, als ihres Weinbergs gegeben wird, daher in dem Sinn: „die Tausend, die dir von Jenen gegeben werden, sollen dir auch von mir werden, nur in einem andern Verhältniss.“ Mit Recht aber steht מָאתַיִם ohne Artikel, weil im vorigen Vers nichts ist, worauf es sich bezöge. Wären diese 200 gleich dem Fruchtertrag, den die Salomonischen Hüter für sich behalten, so müsste auch מאתים, weil sich darauf beziehend, den Artikel haben, gleich wie die 1000, welche auf die 1000 in Vers 11 sich beziehen, insofern sie auch eine Tausend sind, die an Salomo gegeben werden. Somit bestätigt auch der Zusatz und die Weglassung des Artikels vor אלף und מאתים unsere obige Erklärung des Verhältnisses. את־פריו ist offenbar Object des Partic. לנטרים, nicht: „sammt seinen Früchten“ (Luther, Briegl., Döpke, Rocke, Friedrich), weil sonst die Präpos. אֶת gleich nach מאתים stehen müsste. — Das richtige Verständniss der Verse 11 und 12 ist übrigens von der grössten Wichtigkeit, weil aus ihnen am klarsten und unwiderleglichsten hervorgeht, dass Salomo, nicht aber ein Anderer, der Geliebte der Sulamit ist.

Vers 13. 14. Auch den Inhalt dieser Verse haben Viele nicht an den Faden der Gedanken, der durch diesen ganzen Gesang geht, anzuknüpfen gewusst, und sie bald für das Fragment eines Gesprächs (Herder), oder für eine Verstümmelung des Liedes (2, 14 ff., Magnus), bald für ein kleines Duo, welches noch in die erste Zeit der Liebe der Sulamit falle (Döpke), bald für die Serenade eines Jünglings und die Antwort darauf*) (Umbreit) gehalten, während sie doch offenbar mit dem Vorhergehenden in Verbindung stehen. Dies deutet schon die Anrede „Bewohnerin der Gärten“ an, welche sich offenbar darauf bezieht, dass sich Sulamit so eben eine Weinbergshüterin genannt hatte, indem der Begriff des Weinbergs sich dem der Gärten unterordnet (s. 6, 11, vergl. mit 7, 13), wobei der Artikel in בַּגַּנִּים anzeigt, dass sie Bewohnerin bestimmter Gärten, des brüderlichen und ihres eigenen Weingartens, der Plural aber, dass sie es eben in doppelter Hinsicht ist. Die Rede in Vers 12 nämlich erinnerte an Sulamits Function als Weinbergshüterin, als welche sie im eigentlichen Sinne im II. Gesange erschienen, und zugleich an die Bitte, die damals der Geliebte (2, 14) an sie richtete, und dies veranlasste denn auch hier um so mehr eine ähnliche Bitte wie 2, 14 an die hier scherzhaft und mit Bezug auf Vers 12 auch im uneigentlichen Sinne genannte Weinberghüterin, da sie ja eben Vers 12 von ihrer Bereitwilligkeit gesprochen, dem Geliebten den Voll-

*) Da die Antwort in Vers 14 wegen ihrer Uebereinstimmung mit 2, 17 offenbar an denselben Geliebten gerichtet sein muss, der im II. Gesange und überhaupt im ganzen Gedicht Sulamits Geliebter ist (vergl. 4, 5. 6; 5, 1), so muss offenbar auch Vers 13 derselbe Geliebte reden, der in 2, 14 redet, nicht aber ein Fremder (Ewald, Umbreit).

genuss der Früchte ihres Weinbergs zu weihen (vergl. 5, 1 nach 4, 16[c. d]), worauf dann ganz passend auch dieselbe Einladung wie 2, 17 erfolgte (vergl. 5, 1[e] nach 4, 16[c. d] und 5, 1[a–d]); so dass darum der Schluss des Gesanges ebenso passend an den vorherigen Inhalt sich anknüpft, und mit Beibehaltung des Bilderkreises, wie in 4, 16; 5, 1. Die Bitte des Geliebten in Vers 13 hat nämlich den Sinn, dass Sulamit als Hüterin ihres Weinbergs nun auch, wie sie Vers 12 angedeutet, ihn zum Genuss der Früchte ihres Weinbergs zulassen möge, nach denen er sehnlich verlange. So ist es denn auch am natürlichsten, dass Salomo unter dem Plur. חברים sich selbst allein meine, indem er scherzend als Hirt, jedoch als Hirt unter Lilien, wie sie ihn selbst 2, 16 (6, 2, vergl. 4, 5. 6) genannt, sich der Weinbergshüterin als Genossen*) darstellt. Aber auch wenn Salomo in den חברים die Genossen (vergl. 1, 7) mit meint, so meint er sich doch dabei als die Hauptperson, zu Gunsten welcher die Bitte im obigen Sinne geschieht und an welche allein auch die Aufforderung in Vers 14 gerichtet ist.

Die Abweichungen in den Worten des 14. Verses von 2, 17 sind dem Inhalte nach ganz unwesentlich; denn der Imperat. ברח ist dem folgenden דמה ebenso untergeordnet, wie in 2, 17 סב, und ist zu übersetzen: eilend gleiche, gleiche bald (s. zu 2, 17); denn ברח ist wie Num. 24, 11 sich eilig aufmachen (vergl. Gen. 27, 43 und ähnlich נוס Jes. 30, 16, Heyne ad Virg. Aen. I. 317); daher auch Erklärungen wie die Delitzsch's: „Sulamit dränge den Geliebten ins Freie, um sich da mit ihm herumzutummeln“ (??), oder Hitzig's: „der Dichter wolle nun die Bühne leeren, daher die abschlägliche Antwort bei der Bitte ihres Hirten, die jedoch in Bezug auf ihn nicht so ernstlich gemeint sei“ (warum nicht??), und andere ähnliche, welche der Sulamit eine abweisende Antwort in den Mund legen, unbegründet sind, wie sie denn auch dem ganzen Geist des Gedichts und dem Character der Sulamit widersprechen.**) Sulamit schliesst auch hier gewährend, ja ermunternd, wie 2, 17; 5, 1 und in allen übrigen Gesängen. — Ueber die הרי בשׂמים s. zu 2, 17 und 4, 5. 6; es steht hier blos der allgemeinere Gattungsbegriff, während in jenen Stellen die Species בֶּתֶר, מֹר und לבונה stehen.

---

*) Der Plur. entspricht so genau dem Plur. נטרים Vers 12, auch vergleiche man noch die Plurr. רעים und דודים in 5, 1 und daselbst die Anmerkung. Auch Salomo setzt hier den Plur. als Gattungsbegriff, während er sich allein meint (nicht das Abstract. pro concret., Meier, Luther, Hitzig), wie denn auch der Sing. Suffix in השמיעני das wahre, mit dem Subj. חברים identische, Object bezeichnet. Daher auch der Mangel des Artikels: Genossen, statt Einer der Genossen. Präjudiciell ist die Uebersetzung: Nachbarn oder Hausgenossen (Magnus), Jugendgefährten oder Gespielen (Herder, Hug, Delitzsch), Hochzeitsgesellen (Moldenh.), Freundinnen (Hufnag.).

**) Auch Hölemanns Erklärung findet noch zu viel in dem ברח, indem er sagt: Dem Wunsche des Geliebten entspreche Sulamit durch Wiederholung (2, 17) des in ihrer jetzigen Glückseligkeit sie mehr als je erfüllenden Gedankens, dass ihr Geliebter, wenn er momentan je wieder von ihr ginge, doch schleunigst wiederkehren möge zu seiner sehnsüchtig harrenden Braut.

Nachtrag.

Vorzüglichere exegetische Hülfsmittel.

Ausser den §. 5 und 6 der Einleitung bemerkten Beziehungen des H. L. zu andern Schriften des A. T. und den älteren Uebersetzungen dienen hierbei unter den jüdischen Auslegern die Commentare von Raschi (R. Salomon Jarchi), Iben Esra und Kimchi, welche der allegorischen Auslegung der Targg. folgen, und Samuel b. Meïr, Commentar zu Koheleth und H. L. Sal. ed. Ad. Jellineck, Lpz. 1855. Unter den Kirchenvätern und älteren Erklärern vor der Reformation: Theodoret, Quaest. in Cant. Cant. in s. opp.; Eusebii, Polychronii, Psellii in Cant. Cant. exposit. graece publ. Jo. Meursius. L. B. 1617. Exposit. Cant. Cant. per paraphras. collecta ex S. Gregor. pap. et S. Nili et S. Maximi commentar., cum alia Psellii, in Holland. bibl. patr. T. VI. und bes. Bas. 1496. *Φιλωνος ἐπισκοπ. τ. Καρπασ. ἑρμην. εἰς ᾀσμ. ᾀσμ.* griechisch mit lat. Uebersetzung ed. Mich. Aug. Giacomell. Rom. 1772. Nach der Reformation bis zum Zurücktreten der alleg. Erklärung: Dr. M. Luthers Commentar im IV. Bd. der Walch. Ausg. von Luth. Werken. Lambert. in Cant. Cant. libell. Norimb. 1524. Hortolanus, Cosmas Damian. in Cant. Cant. explanat. Venet. 1583. Fr. Vatabi (Vatablé) Annotat. in V. T. hinter der Vulgata des Rob. Stephanus 1557. 2 Voll. fol. Cantici cant. Sal. interpretatio auctore Lod. Sato Major. Ulyssib. 1599. Ramirez, Cant. Cant. dramatico tenore, literali, allegor. tropol. notis explic. Lugd. 1642, gewissermaassen Vorgänger von G. W. (Georg Wachler); das H. L. sammt einer vorgesetzten Einleitung und Abtheilung eines christl. Singspiels. Memmingen 1722. La Place, exposition et paraphrase du Cant. des Cant. Saumur 1656. H. Grotii*) annott. in V. T. 3 Voll. Paris 1644. Hal. 1775. Dazu ein Auctuar. von Döderlein, Hal. 1779. Piscator. comment. in

*) Grot. bedient sich der buchstäblich-typischen Erklärung und hält das H. L. für eine Darstellung der ehelichen Mysterien, einen höhern Sinn nur vorgeblich annehmend.

Proverb. Sal. itemq. Cant. Cant. Herborn. 1647. Jo. Mercerii (le Mercier) comment. in Job, Proverbb. et Cant. Cant. L. B. 1673.*) Jo. Cocceji cogitatt. de cant. cant. ut icone regni Christi. L. B. 1665.**) Sennertus, Cant. C. notis illustr. Viteb. 1671. Veil, explicat. literal. Cant. C. ex ipsis scripturae fontib., Hebr. ritib. et idiomat. Lond. 1679. Markii in Cant. C. Sal. comment. Amstel. 1703. J. H. Michael. Annot. in Cant. Cant. in seiner Bibl. Hebr. Hal. 1720. Vol. II. (berücksichtigt vorzüglich die älteren Allegoriker). Commentaire literal sur tous les livr. de l'ancien et nouv. Test. per Aug. Calmet. Paris 1724—26. Moldenhauer in s. Uebersetzung und Erklärung der heil. BB. des A. T. Quedlinb. 1774—84. Neunhöfer (J. Fr.), Versuch eines neuen Beitr. zur Erklär. des H. L. Leipzig 1775.

Seit dem Herrschendwerden der buchstäblichen Auslegung, wobei das H. L. meist als eine Sammlung zusammenhangsloser Lieder betrachtet wird:

Ecloge reg. Salom. interpr. Jo. Th. Lessing. Lps. 1777.
Herder, Lieder der Liebe. 1778.
Hufnagel in Eichhorn's Repert. Th. 7—10. 16.
Döderlein (J. G.), Salomonis Prediger und H. L. 2. Ausg. Jena 1792.
Kleuker, Sammlung der Lieder Salomos. Hamm 1780.
Paulus in Eichhorn's Repert. Th. 17. p. 108 ff.
J. Chr. Fr. Döpke, philos. crit. Commentar zum H. L. Lpz. 1829.
Hartmann über Charact. und Ausleg. des H. L. in Winer's Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie. I. 3. S. 420 ff., vergl. Theolog. Studien und Krit. 1830. Bd. 2. S. 653 ff.
Isid. Magnus, krit. Bearbeit. und Erklärung des H. L. Halle 1842.

Als eine Sammlung gleichartiger Lieder zu einem Ganzen verbunden mit sittlicher Tendenz betrachten das H. L.:

Jacobi, das von seinen Vorwürfen gerettete H. L. 1771.
Hezel, freie Untersuchungen der Absicht des H. L. Jena 1777.***)

Als Darstellung jungfräulicher Unschuld und bräutlicher Treue betrachten das H. L.:

Ammon, Salomon's verschmähte Liebe. 1780. 1795.
Velthusen, der Schwesternhandel, eine morgenländische Idylle. Braunschw. 1780.
Desselben Amethyst, Beitrag zur histor. krit. Untersuchung über das H. L. Ibid. 1786.
Desselben Catena cantilenarum Sal. dupl. interpret. illustr. Helmst. 1786.

---

*) Mercerus in praef. p. 604 sagt: Ego sane Salomonem, cum haec scriberet, ita stylum suum et calamum temperasse puto, ut externas nuptias et terrestres non cogitaret, sed omnia sublimia, mystica, spiritualia et coelestia. Doch bedient er sich im Einzelnen der buchstäblichen Erklärung.

**) Coccejus ist Hauptvertreter der von Aponius (im VII. sc.), Nicol. de Lyra, Jacob de Valentia angebahnten chronotact. Auslegung. Nach seiner Meinung werden 7 Perioden der Kirche im H. L. vorgebildet: die der Predigt des Evangeliums unter Juden und Heiden, der Verfolgungen, des äusserlich errungenen aber innerlich gefährdeten Friedens, der Reformation, der nachreformatorischen Schwankungen, der Drangsale, der künftigen Zeit der Sammlung, auf welche die Octave der seligen Ewigkeit folgt. Ihm folgt Casp. Heunisch, comment. apocal. in C. C. 1688 und ähnlich Cornel. a Lapide, Commentar. Venet. 1688, der das H. L. als eine Geschichte der Kindheit, Jugend, des Mannes-, des Greisen-Alters und der Verjüngung der christlichen Kirche ansieht.

***) Jacobi und Hezel finden im H. L. die Darstellung ehelicher Treue.

Stäudlin in Paul. Memorabil. II. S. 178 ff.
Lindemann, Versuch einer neuen Erklärung des H. L. in Keil's und Tzschirner's Analekt. III. B. 1. St.
Nicol. Schytt, Cant. Cant. recens vers., comment. exeget. atq. crit. illustr. Havn. 1794.
Salomon. reg. quae supersunt ex Hebr. lat. vert. notasq. adjec. Jos. Schelling. Stuttgart 1806. 8.
Justi, Blumen althebr. Dichtkunst. Giessen 1807.
Beyer, Salomons H. L. Marb. 1792.
Kistemacker, cant. cant. illustr. ex hagiograph. orient. Monast. 1818.
Levisohn, מליצת ישרון. Wien 1826.

Das H. L. als ein Ganzes stellen dar:

Umbreit, Lied der Liebe. 1820. 2. Ausg. 1828 (vermag einzelne Partien noch nicht recht mit dem Ganzen in Zusammenhang zu bringen).
Ewald, das H. L. übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen. Göttingen 1826.
Rabenstein, das Lied der Lieder. 1834.
Hirzel, das H. L. Zürich 1840.
Heiligstedt, Comment. in Cant. Cant., als Fortsetzung des Maurer'schen Comment. ins A. T. Vol. IV. sct. II. 1842.
Friedr. Böttcher, exeg. und krit. Aehrenlese. 1849, und die ältesten Bühnendichtungen. 1850.
J. G. Rocke, das H. L. ein Erstlingsdrama aus dem Morgenlande. Halle 1851.
Fr. Wold. Lossner, Salomo und Sulamit, die Blumen des H. L. zu einem Strausse gebunden. Lpz. 1851 (Schönwissenschaftl. Umdichtung in moderner Anschauung).
E. Meier, das H. L. in deutscher Uebersetzung und Erklärung. Tübing. 1854.
Das H. L. erklärt von D. Ferd. Hitzig (im kurzgef. exeget. Handbuch zum A. T. 16. Lief. 1855).

Einheit des H. L. mit typischer Auslegung:

(Harmar) Materialien zu einer neuen Erkl. des H. L., aus dem Engl. 2 Thle. Halle 1778. (Meistens Sacherklärung.)
Köster, neue Untersuchung über das H. L. Sal. in Pelt's theol. Mitarbeit. II. Jahrg. Heft 2. 1825.
Fr. Delitzsch, das H. L. Sal. übers. und ausgel. Lpz. 1851.

Neuere Allegoriker:

Hug, das H. L. in einer noch unversuchten Deutung. Freiburg 1813.
Dessen Schutzschrift für diese Deutung. 1815.*)
Kaiser, das H. L. ein Collectivgesang auf Serubabel, Esra und Nehemia. Erlangen 1825.
Rosenmüller, schol. in V. T. Tom. IX. 1830 (Gespräch zwischen Salomo und der Weisheit [Sulamit]).
G. F. G. Golz, das H. L. eine Weissagung von den letzten Zeiten der Kirche Jes. Christi. Berlin 1850 (Im Dienste des Irvingismus stehend).
H. A. Hahn, das H. L. von Salomo, übersetzt und erklärt. Breslau 1852.**)
E. W. Hengstenberg, das H. L. Sal. ausgelegt. Berlin 1853 (Sulamit ist die Kirche, Salomo der himmlische Salomo, d. i. Christus).

Beiträge zur Erklärung des H. L. besonders von:

Adrian van Kooten, observat. ad nonnull. Cant. Cant. loca. Traj. 1714 (die Erklärungen meistens aus orient. Schriften geschöpft).

---

*) Der Inhalt des H. L. sei: Das Volk der 10 Stämme Israels verlangt nach Wiedervereinigung mit dem Reiche Juda unter Hiskias.

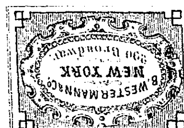
**) Der Beruf des Königthums Israels sei, die Heiden (Japhet) durch Güte und Gerechtigkeit in die Kirche einzuführen.

Ruperti, symbolae ad interpretat. S. S. Vol. I. Fasc. 1. Gott. 1782. (Sacherklärung.)
Gaab, Beiträge zur Erklärung des H. L.
Hölemann, die Krone des H. L. (Cap. VIII.) Lpz. 1856.
Anton, Salomon. carmen melicum ad metr. prisc. et mod. music. revoc. Viteb. 1793.
Cant. Cant. Sal. poeticam formam effingere studuit Dr. E F. Friedrich. Regiom 1856.
Neuere Uebersetzungen ausser der von Castalio und Dathe (1789) besonders von Mos. Mendelsohn (1760), Hezel, Herder, Döderlein, Hufnagel (1784), Ammon, Beyer, Justi, Umbreit, Rocke (eine wörtliche und sogenannte metrische), Delitzsch, Hengstenberg, Meier.
Ausserdem vergleiche man die Einleitungen ins A. T. von Carpzov, Jahn, Berthold, Augusti, de Wette, Herbst, Keil als Fortsetzung der Einleitung von Hävernick. T. III.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Verbesserungen.

Seite 2 Note Zeile 2 für 51 lies: 5, 1.
„ 10 Zeile 25 v. o. für doppelten Zwölf lies: Sieben und Zwölf.
„ 10 „ 28 v. o. für meine Taube, Beste, Einzige lies: einzig meine Taube, meine Beste.
„ 13 „ 27 v. o. für 3 und 4 lies: 2 und 3.
„ 18 „ 4 v. o. für dann ist jede der beiden Theilzahlen lies: dann ist je eine der beiden Theilzahlen.
„ 30 „ 14 v. u. sind die Worte die 2 dreizeiligen und zu streichen; dagegen ist
„ 30 „ 12 v. u. zu lesen: die 2 dreizeiligen und die 2 fünfzeiligen Verse.
„ 31 „ 9 v. u. für enthalten den lies: enthaltenden.
„ 35 „ 19 v. o. für 2, 1 lies: 2, 7.
„ 58 „ 32 v. o. für alles Gute lies: alles Gut.
„ 60 „ 10 v. o. für §. 1. 2 und 4 lies: §. 1. 2 und 5.
„ 98 „ 14 v. u. lies: Ich schlaf' u. s. w.
„ 101 „ 7 v. u. ist nach Aepfeln ein Comma statt eines Semicolon zu setzen.
„ 110 „ 2 v. o. für יִשְׁקֵנִי zu lesen יַשְׁקֵנִי lies: יִשָּׁקֵנִי zu lesen יַשְׁקֵנִי.
„ 113 „ 4 v. u. sind die Worte dass aber auch zu streichen.
„ 115 „ 15 v. u. und S. 118 Z. 26 v. o. ist für חרד zu lesen חדר.
„ 129 „ 17 v. u. für Hebräern lies: Hebräerin.
„ 130 „ 12 v. o. für einem lies: einen.
„ 137 „ 4 v. u. für Störet lies: Neret.
„ 139 „ 1 v. u. ist nach *καθίσω* ein Comma statt eines Punktes zu setzen.
„ 146 „ 8 v. u. für da er lies: daher.
„ 149 „ 7 v. u. für deute lies: deutet.
„ 151 „ 4 v. u. für כציר lies: בציר.
„ 152 zu Zeile 9 ff.: die Grundbedeutung von זמר ist wohl noch richtiger in Gesen. Handwörterb. 5. Aufl. (von Dietrich) angegeben.
„ 158 Zeile 2 v. o. für Asyntheta lies: Asyndeta.
„ 161 „ 19 v. o. für zu den Strophen lies: zu der Stelle.
„ 166 „ 14 v. o. für Einl. §. 4 lies: Einl. §. 5.
„ 176 „ 2 v. u. ist nach Soth. IX. 14 ein Colon statt eines Semicolon zu setzen.
„ 182 „ 17 v. o. für Vorbemerkungen lies: Vorbemerkung.
„ 192 „ 10 v. o. für Libanon lies: Antilibanon.
„ 192 „ 26 v. o. für בואי lies: תבואי.
„ 193 „ 3 v. u. für ו lies: i.
„ 213 „ 13 v. u. für פרשיד אל lies: פְּרַשׂ יַד אֶל.
„ 226 „ 21 v. o. Zwischen 5, 2 und 6, 3 fehlt der Verbindungsstrich.
„ 232 „ 2 v. o. für se lies: sie.
„ 239 „ 5 v. u. für פעמם lies: פעמים.
„ 245 „ 11 v. u. für רחטם lies: רחטים.
„ 270 „ 9 v. u. für IV. bis VI.
„ 271 „ 12 v. o. für Cedern = לוח lies: Cedern-לוּחַ.


B. WESTERMANN & Co.
NEW YORK
290 Broadway

